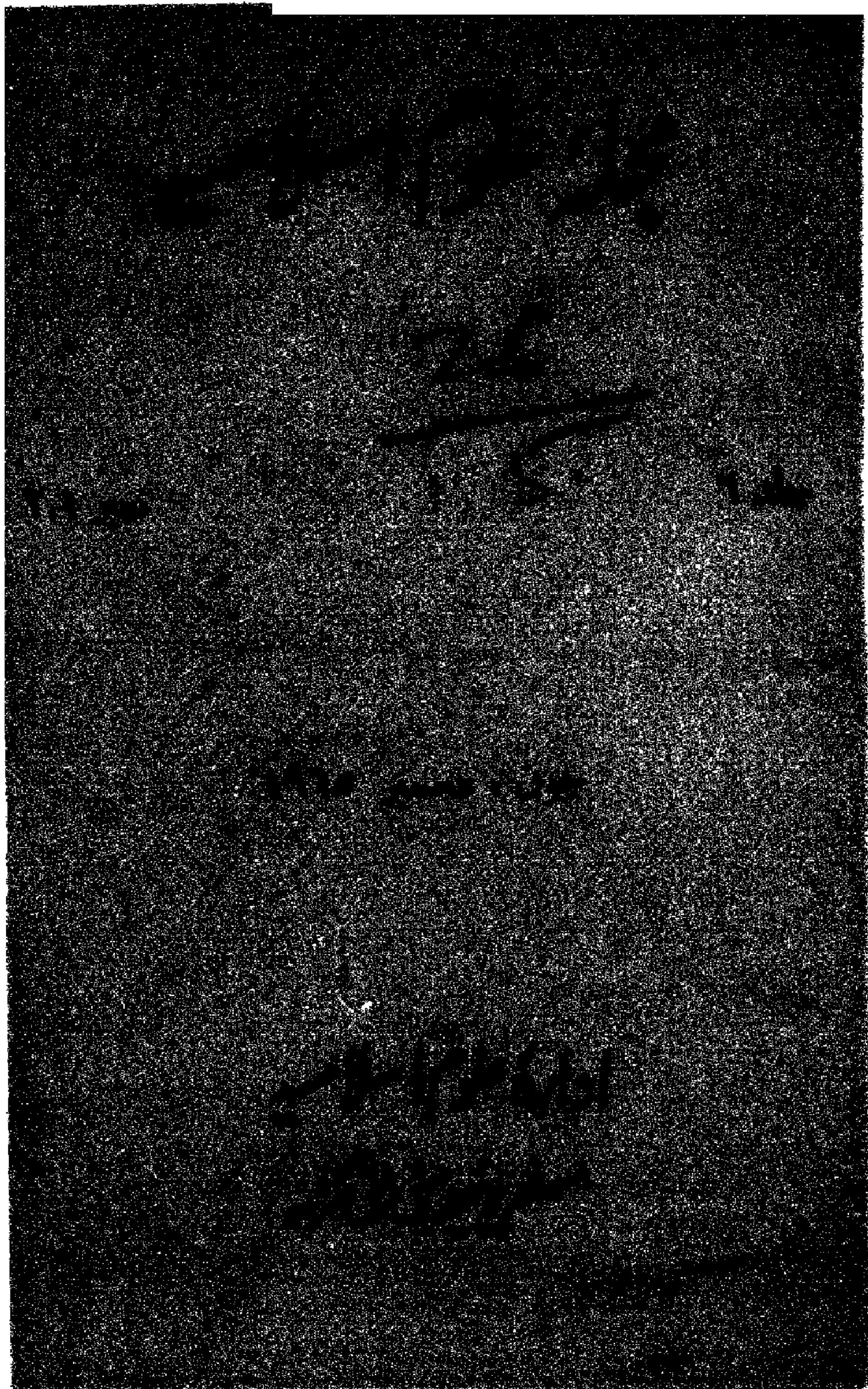


جلد ٦ جون ، دسمبر ١٩٦٥ نمبر ٢،١

مجلۂ علوم اسلامیہ



اڈیٹر

ڈاکٹر مختارالدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

اس شمارے کی قیمت دس روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون، دسمبر ۱۹٦۵ م

فہرست مضامین

مقالات:

معلومات و مراسلات:

مطبوعات جدیده:

* * *

حکمت ولی اللهی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

ارتفاقات :

فلسفۂ تاریخ کے ان مبادی کو بیان کردینے کے بعد اب ہمیں شاہ صاحب کے نظریۂ ارتفاقات کی طرف آنا چاہیے لفظ ارتفاق کے لغوی معنی کسی چیز کا سہارا لینے کے (بھی) ہیں چنانچہ سورۂ کہف (قرآن شریف ۱۸ : ۱۹ اور ۳۱) میں مرتفق سے سر کے نیچے رکھنے کا تکیہ مراد ہے. (یہ ایک دلچسپ بحث ہے کہ مذکورہ آیتوں میں بُرے تکیے سے کیا مراد ہے زمخشری کا کہنا ہے کہ تکیے صرف اہل جنت کو ملیں گے. لہذا اہل جہنم کے بُرے تکیے کا ذکر صرف «مشاکلت بیان کے لیے آیا ہے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اہل جہنم اپنے ہی ہاتھ پاؤں کو اس طرح سے توڑ مڑور لیں گے کہ ان پر سر کو لٹکایا جاسکے). یہ سہارا کسی چیز کا بھی ہوسکتا ہے. چنانچہ شاہ صاحب کے یہاں ارتفاقات سے وہ صالح اور مفید تدابیر مراد ہیں جن کی مدد سے انسان نے تاریخ کے مختلف ادوار میں اپنی زندگی کو منظم اور کامیاب یا سعادت مند بنایا ہے. ان ارتفاقات میں (۱) کنبہ (۲) بازار (۳) شہر (٤) بین الاقوامی اجتماعات شامل ہیں. اس کے علاوہ تاریخ کا وہ ایک پورا دور جس کے اندر ان چیزوں سے کسی ایک نے فروغ پایا ہو اس چیز کے حوالے سے ارتفاق کہلاسکتا ہے مثلاً دوسرے ارتفاق سے وہ دور مراد ہے جس کے اندر کنبے اور بازار کے ادارے قائم ہوئے وغیرہ وغیرہ.

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ مذہب و ثقافت گھانا یونیورسٹی، گھانا.

نظریۂ ارتفاقات کو ان کے نظام فکر میں مرکزی اہمیت حاصل ہے۔[1] اس کے علاوہ فکر اسلامی کی مجموعی تاریخ میں شاہ صاحب کا یہ نظریہ سب سے زیادہ اہم اور عظیم الشان افکار و آراء کی صف میں ایک نمایاں جگہ پانے کا مستحق ہے۔ ہمیں شاہ صاحب کے اس نظریے پر (اور دیگر تصورات پر) تبصرہ کرنے کا موقع اس مضمون کے آخر میں ملے گا۔ سردست یہ کافی ہے کہ ہم اس کا ایک خلاصہ پیش کردیں۔

ہم نے دیکھا کہ شاہ صاحب انسانی تاریخ کے دور کو ایام اللہ کے سلسلے کی آخری اور سب سے زیادہ جامع اور وسیع کڑی سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ انسانی شخصیت اپنی ذاتی خصوصیات رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنے اندر دیگر تمام موجودات کے کمالات کا بھی اعادہ کرتی ہے۔ ایک طویل داستان کو مختصر بناتے ہوئے، شاہ صاحب اس شخصیت کے اجزائے ترکیب میں بڑی قوتوں کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے ایک کو انہوں نے فرشتہ خصالی کا نام دیا ہے اور دوسری کو حیوانیت کا۔ گھٹتی بڑھتی مقدار میں یہ دونوں قوتیں ہر انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں۔ اور ہر انسان کی زندگی میں یہ دونوں یا تو باہم ٹکراتی رہتی ہیں یا تھوڑے بہت رد و بدل کے ساتھ آپس میں نباہ کی کوئی صورت نکال لیتی ہیں۔ اس طرح انسانوں کی اخلاقی شخصیت کی اقسام متعین ہوتی ہیں۔ مثلاً کسی کے اندر فرشتہ اور جانور دونوں قوی ہوتے ہیں یا دونوں ضعیف ہوتے ہیں یا دونوں میں سے ایک قوی ہوتا ہے تو دوسرا کمزور اور پھر یہ دونوں یا تو ایک دوسرے کی کاٹ کرتے رہتے ہیں، یا ان کے درمیان میل جول ہوجاتا ہے۔ بہرحال یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان مکمل طور سے فرشتہ ہوجائے یا صرف حیوان بن کر رہ جائے۔ اس معنی میں انفرادی طور پر انسانوں کے لیے روحانی اور اخلاقی ارتقاء کے امکانات محدود ہیں اس لیے کہ انہیں بہرحال انسانیت کی حدود میں مقید رہنا ہے۔ لیکن مجموعی طور سے نوع انسانی اس قید سے آزاد ہے۔ یہ تو یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا (کم سے کم، پیغمبر اسلام نے اس مسئلے میں سر کھپانے

والوں کی ہمت افزائی نہیں کی ہے)[۲] کہ ارتقاء کی نئی منزلوں میں پہنچ کر انسانیت کیا سے کیا ہوجائے گی۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ نوع انسانی کی حیثیت چنگاری کی سی ہے جو شعلے سے ٹوٹ کر آوارہ رہتی ہو[۳] اور جس کے لیے بھلائی کا معیار اور سعادت کا راز اب صرف یہی ہو کہ وہ رہ رہ کر شعلے کی طرف لپک جایا کرے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ اس چنگاری کی آب و تاب کے بڑھنے کا اب کوئی امکان باقی نہیں بلکہ یہ کہ اس کا وجود ہی زوال کا پیش خیمہ ہے، تو بھلائی اور سعادت کا مفہوم ساقط ہوجائے گا اور اخلاقیات کی تعلیم اور مذہب کی دعوت ایک قسم کی سعی نامشکور بلکہ محض تضیع اوقات کے سوا کچھ اور نہ ہوگی۔ گویا فرد اور نوع بشر کے درمیان اس طرح تفریق کرنے کے بعد، شاہ صاحب انسانی زندگی کے کمالات کا تصور کرتے ہیں۔ لیکن ساری انسانیت کے کمالات کا حصول بھی کچھ مادی وسائل پر اور کچھ ظاہری شکلوں پر موقوف رہتا ہے۔ انھیں کو شاہ صاحب ارتفاقات سے تعبیر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے ان کی چار قسمیں مانی ہیں جن کو ہم اب علی الترتیب بیان کریں گے۔

پہلے ارتفاق کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ہمیں ایک ایسے زمانے کا تصور کرنا پڑے گا:

داغ حسن پر غازۂ رنگ تکلف کا نہ تھا[۴]

یعنی یہ وہ وقت ہوگا جب متعدد انسانوں نے پہلی بار اپنے آپ کو دنیا میں پایا ہوگا[۵]۔ ان لوگوں میں سے ہر ایک باقی تمام افراد سے غیر متعلق اور بے نیاز ہوگا اس لیے کہ ابھی ان کے درمیان باہمی روابط کے لیے کوئی ضابطہ یا معیار نہیں تھا۔ یہ لوگ دنیا پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں ایک طرف تو پھل پھول، پہاڑ، دریا، چاند اور سورج جیسی چیزیں نظر آتی ہیں، اور دوسری طرف یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے ہم سایہ وہ جانور ہیں جن میں سے کچھ تو انہیں پھاڑ کھانے کے لیے بھی تیار ہوجائیں گے لیکن کچھ ان کے کام بھی آسکتے ہیں، اگرچہ زیادہ تر ایسے ہیں جو

اپنے حال میں مست ہیں اور ان کی طرف مڑکر بھی نہیں دیکھتے ۔ یہ سب جانور صبح سے شام تک ایسے کاموں میں لگے رہتے ہیں جو ان کے وجود کے تحفظ اور بقا کے ضامن ہیں ۔ غذا کا حاصل کرنا ، موسم کے اثرات سے محفوظ رہنے کے لیے پناہ ڈھونڈھنا ، اپنی نسل کو قائم رکھنا اور اس کے سلسلے کو آگے بڑھانا ، اور اپنی مخصوص آوازوں کے یا اپنی جسمانی حرکات کے ذریعے سے اپنے دکھ سکھ یا اپنی پسند اور ناپسند کا اظہار کرنا ، یہ وہ اولیں ضرورتیں ہیں جن کو پورا کرنے کے لیے جانوروں کے تمام کام ظہور میں آتے ہیں انسان کو بھی یہ ضرورتیں لاحق ہیں ۔ فرق اتنا ہے کہ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے انسان کو ایسی صلاحیت (یعنی Instinct) میسر نہیں ہے جس کی مدد سے بے زبان اور عقل سے محروم جانور بالکل سیدھے اور صاف راستے سے اپنے مقصود کو حاصل کرلیتے ہیں ۔ اس کے علاوہ جسمانی قویٰ کے اعتبار سے بھی انسان بہت سے جانوروں کے مقابلے میں بالکل حقیر نظر آتا ہے ۔ البتہ اس کے پاس عقل ہے جس کی مدد سے وہ اپنے جسمانی قویٰ کی پستی اور اپنی Instinct کی خامیوں کی تلافی کرسکتا ہے ۔ عقل کے استعمال کے ساتھ ارتفاقات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے ۔ سب سے پہلے عقل اس حقیقت کا ادراک کرتی ہے کہ زندگی کی اولیں ضروریات تحفظ نفس (Self Preservation) کا ذریعہ ہیں ۔ گویا اس مقصد کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے بعد ، عقل مذہب طبیعی[6] (Natural Law) کی تابع ہوجاتی ہے جو کسی اور قانون کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں بہرحال زندگی کا قانون ہے (اس قانون کے سامنے حیوانات بلکہ بے جان چیزیں بھی سر تسلیم خم کرتی ہیں ، لیکن ان کے یہاں اس کی اساس عقل کے ادراک اور عقل سے متأثر ہونے والے ارادے کی کارفرمائی پر نہیں ہے ۔ چنانچہ شاہ صاحب کی اصطلاح میں یہ قانون ان کا « مذہب » نہیں ہے) انقیاد کی بدولت انسان یہ حق حاصل کرلیتا ہے کہ وہ اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرے ، کارآمد چیزوں پر قبضہ کرے راہ میں حائل ہونے

والوں کو مٹادے یا ہٹادے یا اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لے، اور دوسرے انسانوں سے یہ توقع کرے کہ ان کے وجود یا ان کے کاموں سے اس کے اپنے وجود پر آنچ نہیں آئے گی۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد، آدمی کی عملی زندگی میں ان کے نتائج رونما ہونے لگے۔ غذا کی تلاش میں وہ زمین سے اگنے والی چیزوں تک پہنچا اس طرح پھل، پھول، پتے، ڈنٹھل اور دانے اس کی خوراک میں شامل ہوئے بعد میں اس نے جانوروں کو پال کر یا انہیں مار کر ان کے بدن سے دودھ اور گوشت حاصل کیا۔ پھر جب اس نے آگ کا استعمال سیکھ لیا تو انہیں چیزوں کو وہ پکانے لگا۔ اب اس کی خوراک میں روٹی اور سالن کی تفریق ہوئی۔ پکی ہوئی چیزیں خوش ذائقہ بھی ہوتی تھیں اور انسانی جسم پر ان کے اثرات اعتدال کی حدوں کے اندر بھی رہتے تھے۔ پانی یوں تو بارش کے اثر سے یا قدرتی چشموں کی صورت میں جا بجا مل سکتا تھا لیکن انسان کو ضرورت تھی کہ اس کی ایک مناسب مقدار کو کسی برتن میں رکھ چھوڑا کرے تاکہ عین پیاس کی حالت میں وہ دوڑ دھوپ سے بچ سکے۔ اس کے علاوہ اگر کہیں اوپری سطح پر پانی کا ملنا مشکل ہوا تو انسان نے زمین کو کھود کر اسے برآمد کیا۔ اس کام میں اور اس جیسے دوسرے بہت سے کاموں میں جانور اس کے مددگار ثابت ہوئے۔ اپنی بار برداری اور خدمت گذاری کے ذریعے سے وہ اس کا ہاتھ بٹا سکتے تھے یا اس کا وقت بچا سکتے تھے یا اس کو خود اپنی طاقت سے زیادہ بوجھ سنبھال لینے کا حوصلہ دے سکتے تھے۔ چنانچہ جانوروں کو پالنے کا دستور قائم ہوا۔ گویا اب تمام جانوروں کے ساتھ انسان کے معاملے کی نوعیت یہ تھی کہ وہ خوفناک جانوروں سے بچنے کے لیے یا غذا میں کام آنے والے جانوروں کا گوشت کھانے کے لیے انہیں مار ڈالنے کا شوق تو رکھتا تھا، لیکن اور دوسرے بہت سے جانوروں کو اس نے اپنے ساتھی اور مددگار کی حیثیت سے اپنے ساتھ رکھنا شروع کیا اور ان کا یہ حق تسلیم کیا کہ انہیں بے ضرورت ستایا نہ جائے اور ان کی اولیں ضروریات زندگی ان کے لیے فراہم کی

جاتیں (علی الخصوص جب ان کی خدمت گذاریوں نے انھیں اس طرف سے غافل یا معذور سا دیا ہو) ۔

اسی طرح سر چھپانے کے لیے بھی انسان نے ان ٹھکانوں پر قناعت نہ کی جو اس کو (پہاڑیوں یا جنگلوں میں) بنے بنائے مل سکتے تھے ۔ اینٹ ، پتھر اور لکڑی جیسے سامان سے اس نے خود مکان بنانے کی عادت ڈالی جس میں وہ اپنی مرضی اور ضرورت کے مطابق تصرف کرسکتا تھا ۔

کپڑوں کے استعمال میں انسانی ارتفاق حیوانی وسائل سے کئی وجوں سے مختلف ہوگیا ۔ جانور اپنی کھال اور بال وغیرہ تو پیدائش کے وقت سے اپنے ساتھ لے کر آتے ہیں ، اور ان چیزوں کے علاوہ کسی اور پوشاک کا بندوبست وہ پھر کبھی نہیں کرتے لیکن انسان نے دیکھا کہ جس طرح سے مکان اسے موسم کے اثرات سے بچاتا ہے اسی طرح لباس بھی اس کے بدن کو محفوظ رکھ سکتا ہے ۔ جب لباس کا استعمال شروع ہوا تو یہ بھی جلد معلوم ہوگیا کہ مرد اور عورت کے جنسی معاملات کے لیے جو بھی ارتفاق ظہور میں آئے گا اسے لباس کے سوال سے گہرا تعلق ہوگا ۔ اس طرح جسم کو آرام پہنچانے کے ساتھ ستر پوشی بھی لباس کے فوائد میں داخل ہوئی ۔

انسانوں نے بالکل شروع ہی میں یہ معلوم کرلیا کہ مرد اور عورت کے جنسی تعلقات حیوانی طریقوں کا اتباع نہیں کرسکتے ۔ اس لیے کہ ان کو اس بات پر اصرار تھا کہ وہ ہر نوزائیدہ بچے کے والدین کا نام لے سکیں تاکہ وہ بچہ صرف انھیں اشخاص کی کفالت میں رہے جنھوں نے اس کی تولید کی تھی ۔ اس طرح سے ازدواج کی رسم شروع ہوئی ۔ یعنی اب آپس میں جنسی تعلقات رکھنے والا ایک جوڑا ان تعلقات کو باہمی رفاقت اور وفاداری کی سطح پر لے آیا ۔ جانوروں میں جب بہت سے نر ایک ہی مادہ کی طرف ملتفت ہوتے ہیں تو رقابت انھیں جنگ اور خونریزی کی طرف لے جاتی ہے ۔ جو دوسروں پر غالب رہتا ہے اسی کی مراد پوری ہوتی ہے ۔ اس طریقے کے برخلاف انسانوں میں یہ معاملہ عورت کی مرضی پر چھوڑا گیا کہ وہ بہت سے مردوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے گی

اس طرح سے اس کی طرف التفات رکھنے والوں میں اب جنگ اور خونریزی کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ بلکہ ان لوگوں نے یہ قاعدہ بھی مان لیا کہ جب عورت ایک بار اپنی مرضی کا اظہار کردے اور کسی ایک مرد کی رفاقت قبول کرلے، تو اب دوسرے لوگوں کی (تجدید طلب کے ساتھ اس تک رسائی بھی نہیں ہونا چاہیے اس طرح عورت کے رفیق مرد (یعنی اس کے شوہر) کو یہ حق حاصل ہوا کہ وہ منفرد اور مستقل طور پر اس کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرے ہاں اتنا بڑا حق حاصل کرلینے کی قیمت یہ تھی کہ وہ (مرد) دوشرطوں کی پابندی کرے پہلی شرط یہ تھی کہ عورت اور مرد کے درمیاں ایجاب و قبول گواہوں کے سامنے ہو تاکہ وہ ایک ایسا مستند واقعہ بن جائے جس کی تحقیق کی جاسکے۔ دوسری شرط یہ تھی کہ زن و شوہر کا باہمی اختلاط صرف خلوت میں ہو تاکہ اس ایک وقت کے علاوہ باقی دوسرے موقعوں پر وہ لوگوں کے سامنے اس طرح سے آئیں کہ رقابتوں کو دوبارہ بھڑک اٹھنے کے لیے بہانہ نہ ملے۔

زبان کی تشکیل بھی اسی دور میں ہوئی۔ اور انسان کا یہ ایک کارنامہ پہلے ارتقاق کی سب سے زیادہ عظیم الشان فتح ہے۔ انسان انھیں آلات صوت سے کام لیتے ہیں جو جانوروں کو بھی میسر ہیں۔ لیکن جانوروں کی بولی صرف ان کے واردات قلب (Feelings) کا اظہار کرتی ہے۔ ان کی آوازوں کو خارجی اشیاء سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ لہذا وہ عمر بھر ایک ہی ڈھنگ سے بولا کرتے ہیں لیکن انسان کا ذہن (Feelings) کے ساتھ ساتھ خارجی اشیاء کے ایسے نقوش بھی رکھتا ہے جو اسے کان یا آنکھ کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں، اور جن کی حکایت پیش کرنے کے وقت منطق انسانی خارجی اشیاء کی ایک جھلک سی دکھانے لگتا ہے۔ مثلاً ان ذہنی نقوش کی حکایت جو کان کی مدد سے حاصل ہوئے ہیں، سنی ہوئی آواز سے مشابہ ہوجاتی ہے۔ اسی طرح آنکھ کی مدد سے حاصل ہونے والے ذہنی نقوش کی حکایت کو جن صوتی اجزاء میں پیش کیا جاتا ہے انھیں ان ارتسامات سے مشابہت ہوتی ہے جو پہلے اس خاص دیکھی

ہوئی چیز سے آنکھ تک پہنچے تھے اور پھر آنکھ سے "نفس" تک اس کے علاوہ انسان کی ایک امتیازی صفت یہ بھی ہے کہ وہ آوازوں کے ایک سلسلے کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹ لیتا ہے۔ پہلے ارتفاق میں جب اس قسم کے ٹکڑے اکٹھے ہونے لگے تو ان کی معنویت کی بنیاد خارجی اشیاء کے ساتھ ان کی اس مشابہت یا ہم آہنگی پر تھی جس کا بیان ابھی کیا گیا۔ لیکن پھر معانی کی بدلتی ہوئی ہیئتوں کا ساتھ دینے کی غرض سے، یہ ٹکڑے ڈھل کر الفاظ بنے، الفاظ پر اشتقاق اور انصراف کا عمل گذرا، یہاں تک کہ لفظ آفرینی کا سلسلہ اب اپنے ہی بل بوتے پر اور اپنی ذاتی ضرورتوں کے مطابق پھیلنے اور بڑھنے لگا اور انسانی منطق کی معنویت کا معیار اشیاء کی ظاہری ہیئت کی تصویر و حکایت کی بجائے دوسری بہت سی چیزیں بن گئیں۔

یہ تھیں وہ اولیں ضرورتیں جنھوں نے انسان کو ارتفاقات کی راہوں میں گام زن کیا۔ ان کی اولیت کا نتیجہ یہ ہے کہ ارتفاق اول سے انسانی زندگی کبھی خالی نہیں ہوسکتی۔ انسان ترقی کی کسی منزل پر بھی پہنچ جائے، کھانا پینا، رہنا بسنا، بولنا چالنا اور تولید و تناسل اس کی زندگی کے اولیں مشاغل بہر صورت رہیں گے۔ ان مشاغل میں جو محنتیں اور اوقات صرف ہوں گے وہی ارتفاق اول کے قائم ہونے (یا قائم نہ رہنے) کی دلیل ہوں گے۔ گویا اس ارتفاق کے مسائل آدمی کے دم کے ساتھ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں جب کبھی انسان کو حیثیت انسان کے خطاب یا تلقین کی گئی ہے، خطاب کرنے والے کی توجہ انھی مسائل پر مرکوز رہی ہے۔ اس لیے کہ ان کے علاوہ کوئی اور چیز ایسی نہیں ہے جو تمام اوقات اور تمام مقامات کے انسانوں میں مشترک ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آسمانی کتابوں میں، جن کا خطاب تمام انسانوں سے ہوتا ہے، ارتفاق اول پر زور دیا جاتا ہے۔ گویا انسان کو بتایا جاتا ہے کہ وہ ان قاعدوں کو برتے جو اس کی زندگی کو حیوانیت کی سطح سے اٹھاکر اس بلندی کی طرف لاتے ہیں جو فرزند آدم کے شایان شان ہے۔

اب دوسرے ارتفاق کی طرف آئیے۔ اس کے مسائل کو سمجھنے سے پہلے، ارتفاق اول کے مقابلے میں اس کے ایک بنیادی فرق کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ پہلے ارتفاق کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے مسائل اور ان مسائل کو حل کرنے کے طریقے یکساں طور پر سب انسانوں میں مشترک تھے۔ لیکن دوسرے ارتفاق میں مسائل اور مساعی کا یہ رشتہ بدل گیا۔ جہاں تک مسائل کا تعلق ہے وہ تو کم و بیش ایک ہی طرح سے سب انسانوں کے سامنے آئے لیکن ان کے حل کی جو سعی کی گئی وہ اوقات و مقامات کے اختلافات کے ساتھ مختلف ہوتی چلی گئی۔ گویا شاہ صاحب یہ فرض کر رہے ہیں کہ دوسرے ارتفاق کی نوبت آنے تک انسان مختلف آبادیوں میں بٹ چکے تھے اور ان کے اندر نسلی اختلافات کام کر رہے تھے ان اختلافات کی سب سے بڑی مثال یہ تھی کہ اب انسانی برادری کی تین شاخیں ہوگئی تھیں ایک طرف تو وہ لوگ تھے جو «خواص اشیاء» کو عملی زندگی کا معیار بنانا چاہتے تھے۔ دوسری طرف ایسے انسان تھے جو ستاروں کی حرکت و تاثیر کو زندگی کے لیے مشعل ہدایت سمجھتے تھے۔ ان دونوں کے برخلاف، ایک تیسری قسم ان لوگوں کی تھی جو (انسانی) زندگی کو اس قدر انوکھا اور نرالا سمجھتے تھے کہ ان کی دانست میں وہ خود ہی اپنے نصب العین کو یا اپنے مقاصد کو جنم دے سکتی تھی (مگر اس شرط کے ساتھ کہ اسے کسی اعلیٰ اور ارفع ہستی کے تصور کا پابند کر دیا جائے)۔ تاریخ کے زیادہ آگے کے ادوار میں، شاہ صاحب سمجھتے ہیں کہ ان تینوں اقسام نے یونانی ہندستانی اور سامی اقوام کے نقطہ ہائے نظر میں ظہور یا فروغ پایا۔

شاہ صاحب کی تفصیل کے مطابق، ارتفاق ثانی میں پہلے ارتفاق کے بعض قاعدوں کی مزید چھان بین بھی ہوئی اور کچھ نئے مسائل بھی زیر غور آئے جو اس عہد کے ساتھ خصوصیت رکھتے تھے۔ ہمیں پہلی قسم کے اجزا سے ابتدا کرنا چاہیے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ارتفاق اول میں اولیں ضروریات کی بہم رسانی کا کیا ڈھنگ تھا۔ ارتفاق ثانی میں اس پر اضافہ

اور ترقی ہوئی۔ مثلاً کھانے پینے کے معاملے میں اب آداب قائم ہونے لگے۔ اب کھانے کے لیے وقت اور مقام کی تخصیص ہوئی۔ غذا کی بہت سی اقسام (مثلاً گدھے یا خونخوار جانوروں کا گوشت یا نشہ آور چیزیں) استعمال سے امر کردی گئیں۔ کھانا کسی دسترخوان یا طبق پر رکھا جانے لگا۔ پانی کے سلسلے میں یہ احتیاط ہونے لگی کہ پینے والے کے ہاتھ یا ہونٹ پانی کی اس تمام مقدار کو نہ چھولیں جس کا صرف ایک قلیل حصہ اس کی ضرورت کے لیے کافی ہوسکتا تھا۔ اسی طرح مکان یا پناہ گاہ کے استعمال کے لیے آداب سے اب یہ چیزیں گھر اور ٹھکانے کے مفہوم میں داخل ہونے لگیں۔ اس لیے کہ آدمی ان کے اندر صرف ضرورت کے وقت ہی نہیں، بلکہ آرام اور سکون کی غرض سے فرصت کے لمحوں میں بھی، ٹھیرنا پسند کرتے تھے۔ اسی وجہ سے گھر کے مختلف حصوں کی اس اعتبار سے تفریق کی گئی کہ اس کے اندر کہاں پر آدمی رکھ رکھاؤ کے ساتھ اُٹھتا بیٹھتا ہے اور کہاں پر وہ حجابات اور تکلف سے آزاد ہوتا ہے۔ گھر کا سارا آرام تو آدمی کو کسی اور جگہ پر ملنا مشکل تھا، لیکن پھر بھی گھر کی مثال پر وہ قاعدے بنائے گیے جن کے ذریعے سے سفر کے حالات کو خوش گوار یا قابل اطمینان بنایا جاسکتا تھا۔ مثلاً ایک قاعدہ یہ تھا کہ سفر کے لیے بہت سے آدمی ٹولیاں بناکر ساتھ چلا کریں۔ ایک اور قاعدہ یہ تھا کہ سفر کے دوران میں جہاں کہیں پر پڑاؤ ہو وہ جگہ آندھی اور بارش وغیرہ سے محفوظ رہ سکے۔

ارتفاق ثانی نے لباس کے آداب بھی مقرر کیے۔ جس طرح گھر کے حصوں کی تفریق اس اعتبار سے کی گئی تھی کہ ان کے اندر کیے جانے والے کام خلوت اور بے حجابی کے ہیں یا جلوت اور تکلف کے، اسی طرح لباس کی اب اس اعتبار سے دو قسمیں ہوگئیں کہ اسے ستر پوشی کے لیے استعمال کیا جارہا ہے یا معمولی طور سے جسم کو ڈھانکنے کے لیے۔ وہ لباس جو ستر پوشی کرتا تھا اب لازمی طور سے استعمال میں آنے لگا اور اس کی غیر موجودگی کو ننگ و عار سے تعبیر کیا گیا۔ لیکن باقی

دوسری ضرورتیں پوری کرنے والے لباس کو جسم کے آرام اور نفاست پسندی کے قاعدوں کا تابع کردیا گیا۔ اس کے علاوہ مردانہ اور زنانہ لباس میں بہت واضح تفریق ہوگئی۔ مثلاً اب یہ مان لیا گیا کہ مردانہ لباس اور آرائش کا معیار یہ ہے کہ آدمی سب سے پہلے ستر پوشی کی طرف توجہ کرے، پھر بدن کے آرام کا بندوبست کرے، پھر اس چیز پر نظر کرے کہ اس کا لباس بذات خود بدنما یا بھونڈا تو نہیں ہے۔ ان سب چیزوں کے ساتھ مزید آرائش میں یہ بھی شامل تھا کہ آدمی کے سر کے بال بہت زیادہ بڑھے ہوئے یا بکھرے ہوئے نہ رہیں، داڑھی اور مونچھیں اعتدال اور سلیقے کی حدوں کے اندر ہوں، اور باہر نکلنے کے وقت اس کے سر پر پگڑی ہو اور ہاتھ میں چھڑی، وغیرہ وغیرہ۔ اس چیز کو لوگ اب بہت مذموم سمجھتے تھے کہ مردانہ لباس اور آرائش میں بہت شوخ رنگ یا بھڑک دار کپڑے یا بہت مست خوشبو والی چیزیں شامل ہوں۔ ہاں یہ سب چیزیں زنانہ لباس کا بہت پسندیدہ جزو تھیں (مگر اس شرط کے ساتھ کہ انہیں استعمال کرنے والی «مرد» کے ساتھ زندگی گذارتی ہو)۔ اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مرد یا عورتیں جو دوسری صنف کے لوگوں کا لباس یا عادات اختیار کرلیتی تھیں اب ذلیل اور مکروہ اور مبغوض سمجھی جانے لگیں۔

ارتفاق اول کے وہ مسائل جو ارتفاق ثانی میں بھی توجہ کا مرکز بنے ان میں سے اب صرف دو چیزیں باقی رہ گئی ہیں (یعنی ازدواج اور زبان کا معاملہ) ان دونوں میں سے ایک (یعنی ازدواج) کو موجودہ ارتفاق ہی کے سلسلے میں، لیکن ایک دوسرے عنوان سے، ذرا ٹھہر کر آنا ہے۔ لہذا یہاں پر صرف دوسری چیز (یعنی زبان) کا بیان باقی رہ جاتا ہے۔ اس سلسلے میں صرف اتنی بات قابل ذکر ہے کہ ارتفاق ثانی میں لوگ بعض خاص طور سے قادر الکلام اشخاص کی بات کو سند کے طور پر قبول کرنے لگے اور اس طرح زبان میں معیار اور محاورے کی ابتدا ہوئی۔

اب ہم ان چیزوں کی طرف آتے ہیں جو ارتفاق ثانی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کا تعلق کنبے کی زندگی کے مسائل سے ہے، اور دوسری کا لین دین کے معاملات سے۔ پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی اپنی فروع ہیں۔ چنانچہ کنبے کی زندگی کو شاہ صاحب نے اولاد اور والدین، زن و شوہر، اور آقا اور بندوں کے باہمی تعلقات سے پیدا ہونے والے مسائل پر تقسیم کیا ہے۔ (اسی طرح معاملات کی بھی فروع ہیں، لیکن ان کا بیان آگے چل کر آئے گا) کنبے کی تعریف[7] کرتے ہوئے شاہ صاحب نے کہا ہے کہ اس سے ٹھوس اور مجسم چیزیں مراد لینا غلط ہے، اس لیے کہ وہ تو (اوپر گنائی ہوئی صورتوں میں) انسانوں کے باہمی تعلقات کا معقول نظام ہے۔ کنبے کے وجود میں آنے کا سبب وہ حسی میلانات تھے جنھوں نے مرد اور عورت کو ایک دوسرے کی طرف کھینچا اور پھر ان کے حسی تعلقات میں خالص انسانی اوصاف اور مقاصد کا رنگ اس طرح بھر دیا کہ ان تعلقات نے ازدواج کا نام پایا۔ ازدواج کا یہ بنیادی قاعدہ کہ وہ حیوانیت کی سطح سے بالا تر ہے، ارتفاق اول ہی میں مقرر ہوچکا تھا۔ دوسرے ارتفاق میں اس کی اور بہت سی تفصیلات منضبط ہوئیں۔ مثلاً اب طلاق کے اصول مانے گئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بعض اوقات زن و شوہر کے درمیان اس محبت اور تعاون کا امکان ختم ہوجاتا تھا جس پر ان کے رشتے کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ ایسی صورت میں دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ظاہری طور پر وابستہ رہنا خرابیوں کا باعث ہوسکتا تھا۔ چنانچہ یہ بات مان لی گئی کہ اب ان کے رشتے کو منقطع ہوجانا چاہیے۔ یہ گویا کئی بری چیزوں میں سے سب سے کم برائی والی کا انتخاب تھا۔ طلاق کے عمل میں آنے کے لیے بعض شرطیں لگائی گئیں۔ مثلاً ایک شرط یہ تھی کہ زوجین کے باہمی رشتہ کا انقطاع اسی طرح گواہوں کی موجودگی میں ہو جس طرح اس کی توثیق عمل میں آئی تھی۔ دوسری شرط یہ تھی کہ طلاق پانے والی عورت دوبارہ شادی کرنے سے پہلے ایک مقررہ مدت تک توقف

کرے تاکہ طلاق کے وقت اس کے بطن کے اندر پرورش پانے والے بچے کا نسب مجہول نہ ہوجائے۔ عورت کی اس پابندی کے جواب میں، مرد پر یہ پابندی لگائی گئی کہ وہ اس مدت میں عورت کی کفالت کرتا رہے۔ اس کے علاوہ مرد اور عورت دونوں پر یہ پابندی لگائی گئی کہ جس کسی کی مرضی اور طلب سے طلاق واقع ہو وہ فریق ثانی کو کچھ مال پیش کرے۔

طلاق کے علاوہ اب کچھ اور چیزوں کے لیے بھی قاعدے ہے۔ مثلاً اب بعض رشتوں کو ازدواج سے خارج کردیا گیا۔ بہت قریب کے رشتوں میں جیسی تعلقات کی آزادی کو سب انسان یوں بھی بری نظر سے دیکھتے ہیں، اور عورتوں کا تو مفاد خاص طور سے یہی ہے کہ اس آزادی کو سلب کرلیا جائے۔ اگر کسی عورت کے باپ یا بھائی یا اسی قسم کے دوسرے رشتہ داروں کو اس کے ساتھ شادی کی اجازت ہوتی، تو وہ لوگ اس کی مرضی کو کسی دوسرے طلبگار کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسانی کے ساتھ حاصل کرسکتے تھے۔ اس صورت میں وہ اپنی زندگی کے اس اہم معاملے کو مجبوری یا محکومی یا فریب خوردگی کی بنا پر طے کرتی یا پھر کھلے ہوئے انتخاب کے ان مواقع کو کھو بیٹھتی جو متباعد (Exogamous) حلقوں سے آنے والے «پیام» اس کے لیے مہیا کرسکتے تھے۔ اس کے علاوہ، کسی عورت کے باپ یا بھائی یا اسی قسم کے دوسرے قریبی رشتہ داروں کا کام یہ ہے کہ وہ اس کی حمایت اور سرپرستی کریں (خاص طور سے اس وقت جب ازدواجی زندگی میں داخل ہونے کے لیے اس کو پیام دیے جارہے ہوں یا جب وہ اس زندگی میں داخل ہوچکی ہو اور اس کے شوہر کا طرز عمل ہنوز محل نظر ہو) اگر یہی حمایت اور سرپرستی کرنے والے (زوجیت کی سطح پر آکر) بالفعل یا امکاناً اس کے حریف یا دشمن بن جائے تو پھر وہ اور کس سے ہمدردی اور مدد کی توقع کرسکتی تھی؟

ارتفاق ثانی میں اس امر کی بھی وضاحت ہوگئی کہ زن و شوہر کو باہمی انتخاب کے وقت کس قسم کی صفات پر نظر رکھنا چاہیے۔

عورت کی تندرستی اور حسن، اپنی عزت اور شوہر کے مال و متاع کی حفاظت پر قدرت اور اس کا شوق، بچوں کے ساتھ انس اور ان کی تربیت کا جذبہ، امور خانہ میں انہماک اور اسی قسم کی کچھ اور چیزیں شوہر کی نظر میں عورت کی خوبی کا معیار ٹھہریں خود عورت نے شوہر کے اندر جن خوبیوں کو طلب کیا وہ یہ تھیں کہ اس کی جسمانی اور ذہنی صحت قابل اطمینان ہو، اس کے اندر محبت اور پاکبازی کی صلاحیت ہو، وہ اپنی ذمہ داریوں کو سمجھے اور سستی یا بد دیانتی کی وجہ سے تلاش معاش سے عاجز یا متنفر نہ ہو، اور اپنے بچوں کی خاطر محبت اور ایثار کرنے پر قادر ہو۔

ازدواج کے سلسلے میں منضبط ہونے والے یہ سب قاعدے عورت اور مرد کی سیرت کی انفرادیت کے ایک تصور کا پتا دیتے تھے مثلاً اب یہ مانا جاتا تھا کہ اگرچہ جنسی تعلقات کی خواہش دونوں کے دل میں یکساں ہوسکتی ہے، پھر بھی مرد کے مقابلے میں عورت کے لیے یہ بات معیوب ہے کہ وہ کھلے بندوں التماس (Solicit) یا مراودت کرے۔ (اس تفریق کی بنا پر شاہ صاحب منگنی، وداع یا رخصت، دعوت ولیمہ اور مہر جیسی رسوم کی توجیہ کرتے ہیں) اسی طرح سے عورت کے مقابلے میں مرد کے لیے یہ زیادہ دشوار مانا گیا کہ وہ بچوں کی تربیت یا کھانا پکانے یا جھاڑو دینے کی قسم کے گھریلو کاموں میں وقت صرف کرے۔ اور مرد کے مقابلے میں عورت کے قویٰ کو کچھ ایسا محدود سمجھا گیا کہ تلاش معاش کی بجائے گھر کی دیکھ بھال اور بچوں کی تربیت اس کی توجہ کا مرکز ٹھہری

کنبے کی زندگی میں دوسرا مسئلہ والدین اور اولاد کے باہمی تعلقات کا ہے۔ یہ نسبةً سادہ اور آسان ہے۔ (سادگی کی وجہ ہے کہ ارتفاقات کے مسائل انسانوں کی قوت ارادہ کے سامنے اسی قسم کی یعنی ارادی قوت کے صف آرا ہوجانے سے پیچیدہ بنتے ہیں۔ اس اعتبار سے زوجین کے باہمی تعلقات ارادوں کے تعارض یا تعاون کا سب سے بڑا مرکز ہیں۔

چنانچہ ان سے تعلق رکھنے والے مسائل انتہائی پیچیدہ ہیں۔ ان کی ضد پر انسان اور حیوان کے باہمی تعلقات سے پیدا ہونے والے مسائل پیچیدگی سے بالکل عاری ہیں اس لیے کہ یہاں پر صرف ایک فریق صاحب ارادہ ہے۔ ان دو حدوں کے درمیان ہم والدین اور اولاد کے باہمی تعلقات سے پیدا ہونے والے مسائل کو رکھ سکتے ہیں۔ اس لیے یہاں پر از روے امکان دونوں فریق صاحب ارادہ ہیں، لیکن بالفعل ان میں سے صرف ایک کو یہ مرتبہ حاصل ہے)۔ ارتقاق ثانی تک نوبت آتے آتے، محبت کا وہ طبعی جذبہ جو والدین کو اولاد سے وابستہ رکھتا ہے ایک محکم قاعدہ بن چکا تھا۔ والدین کی محنتوں کے بدلے میں اب اولاد کی یہ پابندی بھی تسلیم کرلی گئی تھی کہ جب وہ عقل و شعور اور توانائی کی عمر تک پہنچیں اور ان کے ماں باپ بوڑھے اور ضعیف ہوجائیں تو وہ ان کے لیے زندگی کو اس طرح سے آسان اور خوش گوار بنانے کی کوشش کریں جس طرح ان ضعیفوں نے پہلے کبھی کی تھی۔ ان باتوں کے علاوہ اس دور میں بچے کی پیدایش کے موقع پر خوشی منانے کی کچھ ایسی رسوم کا آغاز ہوا جن سے بیک وقت متعدد فائدے حاصل ہوسکتے تھے۔ مثلاً یہ رسوم بچے کے نسب کو شہرت دیتی تھیں، اس کے ماں باپ کے دل کو مسرت سے لبریز کرتی تھیں اور ان کی باہمی محبت کی تجدید کرتی تھیں ایک کنبے کی خوشی میں دوسرے کنبے والوں کو شریک ہونے کا موقع دیتی تھیں، اور بچے کو اس (قابل پرستش) طاقت کی خدمت میں منسلک کردیتی تھیں جس کے نام پر ضیافتیں اور قربانیاں عمل میں آتی تھیں۔ بچے کو مناسب نام دینا، اس کی پرورش کا اهتمام کرنا اور آگے چل کر اس کو سکھانے پڑھانے کی تدبیر کرنا، والدین کے وہ فرائض تھے جو اس دور میں مقبول اور رائج ہوئے۔ اس کے علاوہ، اب بچوں کو اس مال و متاع کا وارث بھی سمجھا گیا جو والدین اپنی وفات کے بعد چھوڑ جائیں میراث کی تقسیم کے لیے یہ قاعدہ مسلم ہوا کہ وہ اب بھی مرنے والے کی ملکیت ہے اور اس کے حصے لگانے کے وقت اس کے مالک کی خواہشوں کا احترام

ضروری ہے۔ چنانچہ میراث میں صرف اولاد ہی نہیں بلکہ وہ لوگ بھی شریک ہوتے جن کو مرنے والا اپنی زندگی میں اپنے مال میں حصہ دیتا یا دیا کرتا تھا۔ لیکن اولاد کے مقابلے میں ان لوگوں کے حصے کمتر تھے۔ البتہ حتی ان کے حصے میں کمی کی جاتی تھی اسی قدر ان کی یہ ذمہ‌داری بھی ہلکی تھی کہ وہ مرنے والے کے خلاف دائر ہونے والے مطالبات (Liabilities) کو چکائیں۔

کسبے کے مسائل کی تیسری قسم آقا اور بندوں کے تعلقات پر مشتمل ہے۔ شاہ صاحب اس رائے[۸] سے اتفاق کرتے ہیں کہ بعض انسان از روئے سرشت آقا ہوتے ہیں اور بعض طبعاً بندگی کرنے والے۔ پہلی قسم کے لوگ ان ذہنی صفات (مثلاً عقل، اعتماد نفس اور کام کرنے کا حوصلہ اور سلیقہ) اور جسمانی قویٰ سے بہرہ مند ہوتے ہیں جن کی بدولت وہ دوسروں کی قیادت کرسکتے ہیں دوسری قسم کے لوگ نسبۃً ذہنی کچے ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے بھی یہ ممکن نہیں کہ وہ دوسرے سے کنارہ کش اور بےنیاز ہوکر زندگی گذارسکے۔ خطرات، امراض اور ناگہانی حوادث دونوں کو ایک دوسرے کے قریب لے آتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کا محتاج بنا دیتے ہیں۔ اگر آقا مہمات امور میں دوسروں کی قیادت اور اور سرپرستی کرتا ہے تو دوسرے بھی عمر بھر کی وفاداری اور خدمتگذاری کے ذریعے سے اس کی زندگی کو بارونق اور کامیاب بنا دیتے ہیں۔ چنانچہ دوسرے ارتفاق میں یہ دستور تھا کہ آقا اور بندوں کے درمیان تعاون کی صورتوں کو (اس وقت تک) باقاعدہ قائم رکھنے کے لیے (جب تک وہ اپنے انجام طبیعی کو نہ پہنچیں) کوشش کرنا چاہیے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب تک آقا کی آقائی اور بندوں کی بندگی کی اساس طبیعت اور مزاج کے خواص پر ہوگی، اس وقت تک دونوں کے تعلقات میں کوئی پیچیدگی نہیں ہوگی۔ جب کبھی دونوں میں اختلاف ہوگا، اس کا حل طبیعت اور مزاج کے حوالے اور اشارے سے ڈھونڈھا جاسکے گا۔ البتہ ارتفاق ثانی اس مسئلے کے پیچیدہ بن جانے کی وجہ یہ

ہوئی کہ بعض «اتفاقات» (مثلاً جنگ یا فساد) نے کچھ ایسے لوگوں کو بندگی پر مجبور کردیا جو اپنی طبیعت یا سرشت کے اعتبار سے آقا تھے۔ ان لوگوں کا اپنی حالت پر قانع اور مطمئن ہونا مشکل تھا۔ جب یہ کسی کنبے میں زبردستی کے ساتھ داخل کیے گئے تو اس کنبے کے آقا نے جلد ہی محسوس کرلیا کہ یہ اس قسم کی بندگی ادا نہیں کرسکیں گے جو اسے اپنے کنبے کے دوسرے افراد سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ قاعدہ یہ تھا کہ یہ مجبور لیکن ناقابل تحقیر بندے اپنے آقا کی اعانت کریں گے، خدمت نہیں۔ صرف ایک صورت تھی جس میں ان سے خدمت بھی لی جاسکتی تھی۔ یعنی اگر ان کا آقا اپنے کنبے کا سردھرا ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے شہر کا «امام» یا لیڈر بھی ہوتا تو یہ لوگ اس کے خادم بھی بن سکتے تھے۔

نہ صرف مجبوری کی صورت میں بلکہ طبیعت اور مزاج کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے پر بھی، بندگی کا منتہا یہ تھا کہ اس کا رشتہ منقطع ہوجائے یا کسی اور قسم کے رشتے میں بدل جائے۔ (کنبے میں آقا کو اپنے بیوی بچوں یا دست نگر رشتہ داروں یا نوکروں کے ساتھ جو تعلق تھا اس کی اساس ان لوگوں کی طبیعت سے مناسبت رکھنے والی بندگی پر تھی۔ لیکن زیادہ طویل مدت تک یہ رشتہ نباہا نہیں جاسکتا تھا۔ بچے جوان ہوکر صاحب اختیار بن جاتے تھے۔ بیوی اپنے دائرۂ عمل کو محدود کرلینے کے بعد اس کے اندر بندگی سے آقائی تک پہنچتی تھی۔ متوسلین اور ملازمین مستقل طور سے فیض یاب ہوتے رہنے کی وجہ سے «فیض» رسانیوں پر ایک قسم کا حق ثابت کرسکتے تھے، یا ان کے اندر کمی یا خلل واقع ہونے پر کنارہ کش ہوسکتے تھے۔ چنانچہ اس طرح سے ان کی بندگی کا رشتہ منقطع یا متغیر ہوتا رہتا تھا۔ ان لوگوں کے برخلاف، بندگان مجبور شروع ہی سے اس جانے پہچانے قاعدے کے مطابق آتے تھے کہ اگر وہ رشتہ جو ان پر مسلط کیا گیا ہے ان کی طبیعت اور مزاج سے تصویب حاصل نہ کرے تو اس کو زیادہ طول نہیں دینا چاہیے) چنانچہ ارتفاق ثانی میں بندگی کرنے والوں کو آزاد کرنے کا دستور بنا۔ اس دستور کو طلاق سے

اس معنی میں تمیز کیا گیا کہ طلاق ایک ایسے رشتے کو توڑتی ہے جس کا جوڑنا اچھا ہے، لیکن آزادی ایک ایسے رشتے کو توڑتی ہے جس کا جوڑنا اچھا نہیں. اردواج کا انجام طبیعی یہ نہیں ہے کہ طلاق ہوجائے، بلکہ یہ ہے کہ زن و شوہر ایک دوسرے کی رفاقت میں عمر گذار دیں. اس کے برخلاف، بندگی کا انجام طبیعی یہ ہے کہ بندگی کرنے والوں کو آزادی ملے، یہ نہیں کہ وہ ساری عمر فرماں برداری کرتے رہیں.

اب ہم «معاملات» کی طرف آتے ہیں جو ارتفاق ثانی کے عام مسائل کی تیسری لیکن اس دور کے مخصوص یا منفرد مسائل کی دوسری قسم ہیں. شاہ صاحب نے معاملات کی تین فروع سے بحث کی ہے. ان میں سے پہلی کا تعلق لین دین سے ہے، دوسری کا لوگوں کے ساتھ مل کر کام کرنے سے، اور تیسری کا روزی کمانے کے مختلف طریقوں سے. وہ ابتدا اس طرح کرتے ہیں کہ ارتفاق ثانی میں جلد ہی لوگوں نے یہ معلوم کرلیا کہ ایک کنبے کے افراد اپنی تمام ضرورتیں اسی کنبے کے وسائل سے پوری نہیں کرسکتے تھے، بلکہ انھیں دوسرے کنبے کے وسائل سے بھی کام لینے کی حاجت اور توقع تھی. دوسرے کنبے کو اپنے وسائل پر اسی قسم کے مالکانہ حقوق حاصل تھے جیسے پہلے کو اپنے وسائل پر لہذا دوسرے کے وسائل سے استفادہ کی توقع میں یہ بات شامل تھی کہ استفادہ کرنے والے بدلے میں اپنے وسائل کے سہارے سے افادہ بھی کریں گے. فرض کیجیے کہ ایک کنبے والوں کے پاس کھانے پینے کی اشیا اس قدر وافر تھیں کہ وہ ان کی اپنی ضرورتوں سے کہیں زیادہ تھیں، لیکن ان کے پاس کپڑے کی جو مقدار تھی وہ ضرورت کے لیے ناکافی تھی. اس کمی کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے ایک دوسرے کنبے کی مدد چاہی جس کے پاس کپڑا ضرورت سے زیادہ تھا لیکن کھانے پینے کی اشیا ناکافی تھیں. چنانچہ وہاں سے سامان خورد و نوش آیا اور یہاں سے کپڑا گیا اور اس طرح دونوں طرف ایک قسم کا توازن قائم ہوا. پھر جن لوگوں نے بدلے میں کپڑا حاصل کیا انھوں نے خود اس نئی چیز کو اس طرح سے

« بھرنا » شروع کیا کہ اس میں سے جتنے حصے کی سچ مچ ضرورت تھی اس کو استعمال کرلیا جائے لیکن باقی کو اٹھا رکھا جائے تاکہ اس کے اکٹھے ہونے والے ذخیرے کے سہارے سے پھر کسی اور کنبے کے ساتھ کسی اور چیز کے لیے لین دین ہو۔ جب کاروبار کا یہ طریقہ اچھی طرح سے رائج ہوگیا تو لوگوں نے کسی ایسی چیز کی ضرورت محسوس کی جو بالعموم اس طرح سے معیار تبادلہ کا کام دے کہ اب تک ادل بدل (Barter) کے ذریعے سے چلنے والا لین دین خرید و فروخت (Sale) کی حیثیت اختیار کرسکے۔ چنانچہ اب معدنی جواہر کو اشیا کی قیمت کا پیمانہ بنالیا گیا۔ اس طرح نقدی یا روپے (Money) کا استعمال شروع ہوا۔ جواہر میں سب ایک سے نہیں ہوتے۔ صرف سونے اور چاندی کو چند ایسے امتیازات (مثلاً ان کے ٹکڑوں کا بہت زیادہ بھاری یا آپس میں مختلف نہ ہونا یا ان کا زیور بن کر انسانی جسم کی آرایش کے لیے کام آنا) حاصل تھے جن کی بدولت یہ دونوں طبعاً نقدی کا کام دے سکتے تھے۔ ان کے علاوہ دوسرے سب جواہر سے اسی قسم کا کام لینا انسانوں کے باہمی سمجھوتے یا «اصطلاح» (Convention) پر منحصر تھا۔

جب چیزوں (اعیان) کی قیمت لگائی جانے لگی تو اس قاعدے کا اطلاق کارگذاریوں پر اور خدمات (منافع) پر بھی کیا گیا۔ گویا اب کوئی آدمی کچھ روپیہ خرچ کرنے کے بعد دوسرے آدمیوں سے کام بھی لے سکتا تھا۔ اس طرح قیمت وصول کرنے کی غرض سے انسانوں میں مختلف پیشوں کی ابتدا ہوئی۔ بالعموم پیشے کا انتخاب موروثی اور مقامی حالات کی بنا پر ہوتا تھا اور زمین یا دریا، جانور یا نباتات اور غیر جاندار مواد سے ان پیشوں کا تعلق تھا۔ مثلاً زمین پر کام کرنے کے پیشے نے کاشتکاری کی شکل اختیار کی۔ سمندر اور دریاؤں پر جانے والوں نے ماہی گیری کا پیشہ شروع کیا۔ جانوروں کے لیے محنت کرنے والے گڈریے اور چرواہے بنے۔ اور پودوں کے یا غیر جاندار مواد کے استعمال سے مختلف فنون کی بنیاد پڑی۔ سب پیشہ‌ور انسان قیمت لے کر اپنی خدمات دوسروں

کو دینے کے لیے مختلف وجوہ سے رضامند ہوتے تھے۔ پہلی وجہ تو یہ تھی کہ جو لوگ ان سے کام لینا چاہتے تھے وہ خود اس ہنر سے محروم ہوتے تھے لہذا انہیں صرف ایسے شخص کی مدد درکار ہوتی تھی جو کاردان اور ہنر مند ہو۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ مدد کرنے والے بھی مناسب کام ڈھونڈھتے تھے تاکہ انھیں بیکاری کا منہ نہ دیکھنا پڑے یا غیر مناسب کاموں میں اپنا وقت ضائع نہ کرنا پڑے۔ یہ لوگ مختلف شکلوں میں اپنے کام کی قیمت پاتے تھے۔ ان میں سے بعض اس شرط پر کام کرتے تھے کہ ان سے کام لینے والا جیسے جیسے ان سے کام لے گا ویسے ہی وہ ان کو اجرت میں روپیا دے گا یا اس چیز میں سے حصہ دے گا جسے یہ اپنی محنت سے پیدا کریں گے۔ کچھ لوگ کام کی ایک مقررہ مقدار یا میعاد کا ٹھیکا لے لیتے تھے، اور اپنی محنت کے بدلے میں کام لینے والے کی زمین یا اس زمین کی پیداوار کے کسی حصے میں شریک ہو جاتے تھے۔ کام اور پیشوں کے ان تنوعات کے جوڑ پر، نقدی اور روپے کے استعمال کی صورتیں بھی وسعت اور تنوع حاصل کرنے لگیں۔ اب بعض لوگ دوسرے آدمیوں کی مدد کے خیال سے انھیں بغیر کسی معاوضے کے روپیہ دے دیتے تھے۔ یہ فعل محبت یا احسان کے جذبات کو ظاہر کرنے کا ایک طریقہ تھا۔ اسی طرح قرض بھی روپے کے استعمال کی ایک ایسی صورت تھی جسے لین دین سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ پھر کچھ ایسے حالات بھی رونما ہوئے جن میں روپے کا مالک اپنی کم عمری یا کم عقلی کی وجہ سے خود مالکانہ حقوق کا استعمال نہیں کرسکتا تھا۔ ایسے شخص کو کسی کارندے کی ضرورت تھی جو اس کی طرف سے لین دین کرنے کا مجاز ہو۔ بعض صورتوں میں کم عمر یا کم عقل مالک کے روپے کا تمام لین دین روک دیا جاتا تھا اور روپے کو اس کے کسی سرپرست کے سپرد کر دیا جاتا تھا۔ اس قسم کے تمام معاملات کی بڑھتی ہوئی الجھنوں کا تقاضا یہ تھا کہ اب اس قسم کے قاعدے بنائے جائیں جن کے ذریعے سے روپے کے غلط حصول یا

استعمال کی روک ٹوک کی جاسکے ۔ روپے پر یا اشیا پر لوگوں کے حقوق کی سندیں تیار اور محفوظ کی جاسکیں ، اور رھن یا امانت یا سر پرستی جیسے معاملات کا انتظام اور اعتبار کیا جاسکے ۔ مختصر لفظوں میں ، ان سب تدابیر کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے درمیان لین دین کا کوئی معاملہ اس وقت تک نہ ہو جب تک اس کی شرطوں کی وضاحت نہ کردی گئی ہو اور اس کے حصول کے طریقے فریقین کے لیے قابل قبول نہ ہوں ۔

اب ہم تیسرے ارتفاق کی طرف آتے ہیں ۔ یہ وہ دور ہے جب انسانوں میں شہری زندگی کی ابتدا ہوئی ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پہلے ارتفاق کے مسائل اور مساعی میں تمام انسان ایک ہی طریقے سے شریک رہے ہیں ۔ دوسرے ارتفاق میں ان کا اشتراک عمل اس قدر مکمل نہیں تھا اس لیے کہ ان کو پیش آنے والے مسائل تو ایک تھے لیکن ان کے حل کرنے کی کوششیں مختلف اسباب سے مختلف ہوگئیں ۔ اب تیسرے ارتفاق کے بیان میں ہم دیکھیں گے کہ انسانوں کا اشتراک عمل بتدریج اور بھی کم ہو چلا ہے اس ارتفاق کا سب سے بڑا کارنامہ شہری نظام ہے ۔ اس نظام کی تشکیل (یعنی تمدن یا Civilization) انسان کی اجتماعی زندگی کا نقطۂ کمال ہے ۔ اور یہ وہ معیار ہے جس پر سب انسان پورے نہیں اترتے ۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ دنیا کے آباد حصوں میں سے صرف چند گنے چنے حصے ایسے ہیں جہاں تمدن کی کہانی مسلسل اور مربوط طریقے سے دھرائی گئی ہے ۔ ان حصوں کو شاہ ولی اللہ صاحب « صالح » آبادیوں سے تعبیر کرتے ہیں (ان کے برخلاف ، جہاں کہیں لوگ تمدن کی طرف گام زن نہیں ہوئے ہیں وہ «قاصر» یا ناپختہ سوسائٹی ہے) ۔ اور ان آبادیوں میں بھی مراتب کا فرق ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ متمدن اقوام میں صرف چند ایک کو قیادت کا شرف حاصل ہوتا ہے ۔ مثلاً جس وقت (ساتویں صدی) اسلام دنیا میں آیا اس وقت تمدن کے اعتبار سے انسانوں کی سب « صالح » بستیاں ایرانی یا رومی شہنشاہوں کے دائرۂ اثر میں زندگی بسر

کرتی تھیں اور ان کی قلمرو میں رواج پانے والے ارتفاقات یا «معیار زندگی» کی تابع تھیں۔

بہرحال جہاں کہیں ارتفاق ثالث کی تنظیم ہوئی، شہر اس کا مرکز اور محل تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ دوسرے ارتفاق میں «منزل» کی تعریف میں شاہ صاحب نے ایک متحیر چیز کو ایک غیر مادی اور عقلی حقیقت سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح سے تیسرے ارتفاق میں وہ شہر کی تعریف کرتے ہیں۔ یعنی ان کی دانست میں شہر سے صرف دیواریں اور دروازے اور دوکانیں یا قلعے اور چوکیاں وغیرہ مراد نہیں ہیں، بلکہ فلسفۂ تاریخ کے نقطۂ نظر سے وہ انسانوں کی ایک ایسی جماعت کا نام ہے جس کے افراد مختلف کسبوں سے تعلق رکھتے ہوں اور اپنی باہمی ضرورتوں کی وجہ سے کچھ باقاعدہ مقرر اور منظم کیے ہوئے معاملات میں شریک ہوتے ہوں۔[۹] اس اعتبار سے شہر کے اجزائے ترکیب میں دو چیزیں شامل ہیں۔ اولاً، وہ افراد جو شہر میں رہتے ہیں (اور جو اس کے ہیولا سے عبارت ہیں) ثانیاً، وہ نظام جس کے اندر یہ افراد منسلک ہیں (اور جو شہر کی «صورت» یا Form ہے) چنانچہ اگر متعدد جغرافیائی اجزاء مل کر ایک مشترک صورت پائیں تو ان کا مجموعہ بھی صرف ایک ہی شہر بنے گا۔ ہیولا اور صورت سے مرکب ہونے کی وجہ سے، شہر کی زندگی ان دونوں میں سے کسی ایک کے فساد کی بنا پر درہم برہم ہوجاتی ہے فساد کی ان دونوں شکلوں سے محفوظ رہنے کی ضرورت صرف اس وقت ہی محسوس نہیں ہوتی ہے جب شہر بن چکا ہو (اور اس کی بقا و ترقی مقصود ہو)، بلکہ جب سب سے پہلے شہر بنائے گئے تو اس وقت بھی فساد کا ازالہ ضروری سمجھا گیا تھا۔

بہرحال شہر کو فساد اور زوال سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ شہر والے متفق ہوکر انصاف کے قاعدوں کو قبول کریں اور انہیں رواج دیں بالکل ابتدائی زمانے میں جب شہر بہت چھوٹے سے ہوتے تھے، تمام شہر والے انصاف کرنے یا انصاف مانگنے کے لیے جمع ہوسکتے تھے۔

لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ زیادہ بڑے شہر بننا شروع ہوئے، اور اب شہر والوں کے لیے اس قسم کا اجتماع مشکل سے مشکل تر ہوگیا۔ اس کے علاوہ اجتماعی داد خواہی اور داد رسی میں ایک دشواری یہ ہوتی تھی کہ ایک شہری دوسرے شہری سے جواب طلب کرنے کا حق نہیں رکھتا تھا، اس لیے کہ آپس میں سب شہری برابر تھے۔ چنانچہ شہریوں نے اس بات کو قبول کیا کہ شہر میں حکومت قائم ہو جو انصاف پھیلائے اور اس کی خاطر سے ان لوگوں کی گرفت کرے جو انصاف کے قاعدوں سے ہٹنے لگے ہوں۔ اس اعتبار سے حکومت کا قیام شہری زندگی میں بہت اہمیت رکھتا تھا، اور یہ جس قدر اہم تھا اسی قدر یہ سوال غیر اہم تھا کہ حکومت متعدد افراد پر مشتمل ہو یا صرف ایک ہی شخص حاکم ہے (ہاں دوسری صورت میں لفظ «حاکم» کا ظاہری مفہوم زیادہ آسانی کے ساتھ حاصل ہوسکتا ہے)۔ بہر صورت، حاکم وہ شخص یا وہ اشخاص بنتے تھے جن کی اطاعت پر شہر کے ارباب حل و عقد راضی ہوتے تھے۔ کبھی کبھی یہ لوگ خود بیٹھ کر حکومت کے کسی طلبگار یا طلبگاروں کے قابل قبول ہونے پر غور کرتے تھے۔ اس صورت میں ان کا انتخاب یا فیصلہ براہ راست (direct) ہوتا تھا۔ لیکن کبھی کبھی ان کا کام صرف یہ ہوتا تھا کہ کسی اور کے پسند کیے ہوئے نام یا ناموں کو سامنے رکھیں اور اس پر یا ان پر صاد کردیں گویا اس صورت میں وہ کسی چیز کے واسطے سے (Indirect) فیصلہ کرتے تھے۔

کسی کو حاکم بنانے کے وقت ارباب حلّ و عقد چند باتوں کو ملحوظ رکھتے تھے۔ مثلاً ان کا معیار یہ تھا کہ حاکم «مرد ذات» ہو، آزادی سے بہرہ مند ہو۔ پختہ عمر کا ہو، اور ذہنی اور جسمانی قویٰ سے متصف ہو۔ اگر وہ ساتھ میں ہمت، سوجھ بوجھ اور عفو و تحمل کی صفات بھی رکھتا تھا تو وہ اس اونچے منصب کا اور بھی زیادہ مستحق سمجھا جاتا تھا۔ بہرحال کام سنبھالنے کے بعد حاکم کی توجہ سب سے پہلے اس بات پر صرف ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کی وفاداری اور محبت

حاصل کرے ۔ یعنی اس وقت اس کا اولین مقصد یہ تھا کہ اس کے اثر اور اختیار کی جڑیں مضبوط ہوجائیں۔ چنانچہ اس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کی روز مرہ کی زندگی کے حالات سے باخبر رہے اور اس بات کا اندازہ رکھے کہ ان کا ذہن کس سمت میں کام کررہا ہے ۔ پھر اسے اس بات کا بھی اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ لوگ اس کی انفرادی شخصیت کا استخفاف نہ کریں ۔ اس نے دیکھا کہ تمام افراد کی تین قسمیں ہیں ۔ ان میں سے ایک قسم بندگی کرنے والوں کی تھی ۔ جس حد تک یہ لوگ اپنے آقاؤں کے محکوم تھے اس حد تک حاکم شہر کا اختیار یا تو ان پر نافذ ہی نہیں ہوتا تھا یا پھر ان کے آقاؤں کی وساطت سے پہنچتا تھا ۔ دوسری قسم میں زیادہ تر آزاد شہری شامل تھے ۔ ان لوگوں میں جو چند افراد سب سے زیادہ با اثر تھے وہی ارباب حل و عقد سمجھے جاتے تھے ۔ حاکم شہر کے ساتھ ان کے معاملے کی نوعیت یہ تھی کہ وہ اپنی حکومت کو کامیاب بنانے کی غرض سے انھیں اتفاق رائے پر مائل اور اطاعت پر مطمئن دیکھنا چاہتا تھا ۔ تیسری قسم میں وہ محدود تعداد والے آزاد شہری شامل تھے جو حاکم کی اعانت کے لیے ملازم رکھے جاتے تھے ۔ حاکم کا کام یہ تھا کہ وہ ان لوگوں کی کارگذاری پر نظر رکھے اور اس کے معیار کے پست یا بلند ہونے پر ان کے مراتب اور معاوضے میں تخفیف یا اضافہ کرے ۔ ان لوگوں کی تعداد کا تعین شہری نظام کی وسعت اور اس کی ضرورتوں کے لحاظ سے ہوتا تھا (شاہ صاحب نے فوجی طاقت کو کسی شہری نظام کی وسعت کا پیمانہ بتایا ہے مثلاً سب سے چھوٹا شہر وہ ہے جہاں ضرورت پڑنے پر فوری طور سے لوگوں کو بھرتی کرلینے کے بعد تقریباً چار ہزار لڑنے والے مہیا کیے جاسکیں ۔ جو شہر اتنا بڑا ہوجائے کہ وہ تقریباً بارہ ہزار سپاہیوں کی ایک مستقل فوج رکھ سکے اسے شاہ صاحب خلافت کا نام دیتے ہیں ۔ اور جس شہر کی مستقل فوج میں ایک لاکھ کے قریب آدمی ہوں اس شہر کا حاکم خلیفۂ اعظم ہے) حکومت کے ملازم اور غیر ملازم آزاد شہریوں میں تفریق

کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ اُن کو معاوضہ دینے کی غرض سے یہ لوگ لگان (Tax) دیتے تھے۔ (شاہ صاحب نے لگان کی مدوں میں افراد کی پس انداز کی ہوئی دولت، مویشی، کاشت اور بیوپار کو شمار کیا ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مدیں ناکافی ہوجائیں تو مختلف پیشوں میں کام کرنے والے اشخاص کی آمدنی سے بھی لگان لیا جاسکتا ہے)۔

اپنے قدم جمالینے کے بعد، حاکم اپنے منصب کے بنیادی مسائل کی طرف متوجہ ہوتا تھا۔ اب روزمرہ کے کام میں آسانی کی غرض سے اسے چند امتیازات کی ضرورت تھی۔ مثلاً حکومت کے ملازمین کی نگرانی کے لیے اسے متعدد اور مؤثر وسائل درکار تھے۔ اسی طرح سے اس کے لیے یہ ضروری تھا کہ اپنے کاموں میں اسے عام لوگوں سے زیادہ آسانیاں میسر ہوں (مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس امتیاز کو قائم رکھنے کی کوشش میں وہ حد اعتدال سے نہ بڑھ جائے)۔ چنانچہ مثال کے طور پر خالی یا دور افتادہ زمینوں کو اصلاح یا ترقی دے کر وہ ان پر تصرف کرسکتا تھا۔

اسی طرح سے شہر کے حالات سے باخبر رہنے کے لیے یا اپنے شہر میں دوسرے شہر والوں کی چھپی ہوئی کوششوں کا اور ان کے جاسوسوں کی نقل و حرکت کا تدارک کرنے کے لیے، وہ مخبروں اور جاسوسوں سے کام لے سکتا تھا۔ اس کا سب سے اہم کام یہ تھا کہ وہ حکومت کے مختلف ارکان کو کام میں لگائے رکھے اور ان میں سے کسی ایک کو اس بات کا موقع نہ دے کہ وہ اپنی حدوں سے گذر کر خود حاکم بن بیٹھے۔[11]

اوپر جن ارکان حکومت کا نام لیا گیا ان کی تفصیل دینے سے پہلے اس امر کا اعادہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب شہری زندگی کو « ہیولا » اور « صورت » میں تقسیم کرتے ہیں۔ حاکم کا وجود اور عمل اس زندگی کی صورت کے حصول سے عبارت ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صورت کے مختل یا معدوم ہونے کے باوجود شہری زندگی کسی نہ کسی طرح جاری رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومت کے علاوہ اس زندگی کے باقی تمام معاملات ہیولانی ہیں (اور ہیولا کو ماننے والے

یہ دعوی کرتے ہیں کہ اس کو فنا نہیں ہے) چنانچہ جن بستیوں میں ارتفاق ثالث ظاہر یا کامیاب نہیں ہوا وہاں بعض اوقات شہری زندگی کے ہیولانی مظاہر تو دیکھنے میں آتے ہیں لیکن صورت ان سب مثالوں میں بہرحال مفقود ہے۔

ارکان حکومت کا شمار شہری زندگی کے ہیولانی مظاہر ہی میں ہے۔ لیکن ان کا بیان کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ خود شہر کی تعمیر کے بارے میں شاہ صاحب کیا رائے رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب شہروں کی بنیاد رکھی جانے لگی، تو (دوسرے ارتفاق میں) مختلف کنبوں کے درمیان رابطۂ اتحاد کا کام دینے والے عہدہ دار «نقیب قبیلہ» نے سب سے پہلے تو اس امر کا انتظام کیا کہ کسی شہر کی جغرافیائی حدود متعین ہوجائیں۔ اس غرض سے دیواریں اور فصیلیں وغیرہ بنوائی گئیں تا کہ جہاں تک ممکن ہو تمام شہری ایک ہی احاطے کے اندر آجائیں۔ پھر خود شہر کے اندر کسی جگہ پر بازار بنایا گیا۔ شہریوں کے مساکن کو اس طرح سے وضع کیا گیا کہ سب بازار کے ارد گرد اور اس سے تقریباً برابر کے فاصلے پر ہوں اور آپس میں اس طرح سے ترتیب پائیں کہ کسی ایک کاروبار یا پیشے کے آدمی ایک ہی محلہ میں اکٹھے ہوجائیں۔ پھر شہر میں ایک ایسی جگہ مقرر کی گئی جہاں غیر معمولی واقعات پر اظہار رائے یا فیصلہ کرنے کے لیے سب شہر والے اکٹھے ہوسکیں اور ان کی مختلف ٹولیوں میں سے ہر ایک ٹولی کا سردھرا باقی سب کی طرف سے بات کہے۔ اس کے علاوہ شہر کی حدوں کے اندر لیکن آبادی سے دور بعض زمینوں کو شہر والوں کے مویشی کی چراگاہ بنا دیا گیا۔ خود شہر کے ہر محلے میں ایک عبادت خانہ کھولا گیا، اور عبادت کے موقع پر «امامت» کرنے کے لیے اور شہروالوں کے بچوں کو تعلیم دینے کے لیے بعض اشخاص کو مقرر کیا گیا۔

شہر کے وجود میں آنے کے بعد، اس حقیقت کا بھی جلد ہی ادراک کرلیا گیا کہ چند باتیں ایسی ہیں جو اس کی اجتماعی ہیئت کے لیے مضر

ہوسکتی ہیں۔ اولاً ان باتوں میں شہر والوں کا متفق اور متحد نہ ہونا شامل ہے۔ اعتقادات یا معاملات میں اختلاف کی وجہ سے شہری ایک دوسرے سے اس قدر متنفر ہوسکتے ہیں کہ ان میں سے بعض لوگ دوسروں کو ستانے کے لیے یا لوٹنے کے لیے بلکہ ان کی جان لینے کے لیے آمادہ ہوسکتے ہیں۔ ثانیاً، شہر کو ایسی چیزوں سے خطرہ تھا جنھیں لوگ بری نیت سے چھپ کر اور منظر عام سے ہٹ کر کرتے تھے۔ مثلاً جادو کرنے والے، یا کسی کو ہلاک کرنے کی غرض سے زہر کو کام میں لانے والے یا لوگوں کو الٹی سیدھی باتیں سنا کر سراسیمہ یا گمراہ کرنے والے، یا بندوں کو آقاؤں کے خلاف یا عوام الناس کو حاکموں کے خلاف بھڑکانے یا اکسانے والے، شہر کی بربادی کا سبب بن سکتے تھے۔ ثالثاً وہ چیزیں جن سے انسانوں کی شخصیت یا مال پر آنچ آتی تھی شہر کے لیے مضر تھیں۔ جان بوجھ کر یا دھوکے سے بھی کسی کو مار ڈالنا یا مجروح کرنا، کسی کی بیٹی یا بہن وغیرہ کو بہکا کر اس شخص کے غیظ و غضب کو اشتعال دینا، یا چوری کرنا یا ڈاکہ ڈالنا یا کسی کے مال کو ہتھیا لینا اس قسم کی چیزوں میں شامل تھا۔ وہ کام جو انسانی فطرت کو مسخ کردیتے ہیں یا جو انسانوں کی خوش حالی کا انتظام کرنے والے اداروں کے لیے خطرہ ہیں، شہر کے لیے بھی خطرناک تھے۔ پہلی قسم کے کاموں کی مثال یہ ہے کہ مرد مردوں کے ساتھ یا عورتیں عورتوں کے ساتھ جنسی تعلقات قایم کریں یا یہ کہ مرد عورتوں کا سا یا عورتیں مردوں کا سا بھیس بنائیں۔ دوسری قسم کے کاموں کی مثال یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان ایسے جنسی تعلقات قائم ہوں جنھیں ازدواج کی حدوں میں مقید نہ کیا گیا ہو، یا یہ کہ لوگ جوا کھیلیں یا سود کھائیں یا نشے بازی کی لت ڈال لیں۔ خامساً، شہر کو ان لوگوں سے خطرہ تھا جو دوسروں پر جھوٹ جوڑیں، یعنی مثلاً کسی کی بیوی کو بدکاری کی تہمت لگائیں یا کسی بچے کو ناجائز اولاد میں شمار کریں۔ سادساً، شہر کے حق میں یہ بات بھی اچھی نہیں تھی کہ اپنے عملی مسائل کو حل کرنے کے وقت شہر والے شہر کے مجموعی

فائدے کو نظر انداز کردیں۔ مثلاً اس کی ایک صورت یہ ہوسکتی تھی کہ وہ ایک ارتفاق پر اس طرح قانع ہوجاتے کہ پھر اس سے اگلے اور اعلیٰ ارتفاق کے لیے کوشش کرنے کا ان کے دل میں حوصلہ باقی نہ رہتا، ایک اور صورت یہ ہوسکتی تھی کہ شہر والے شہر کو چھوڑ کر چلے جاتے۔ ایک تیسری صورت یہ بھی تھی کہ شہر والے اپنے کام کا انتخاب اس طرح کرتے کہ سب کے سب ایک ہی پیشے یا کاروبار (مثلاً کاشتکاری یا سپہگری) کی طرف جھک جاتے اور اس طرح شہری زندگی کو توازن سے محروم کردیتے۔ ساتھ شہر کے اندر خوفناک جانوروں کا یا خطرناک کیڑوں کا باقی رہنا اس کے لیے برا تھا۔

شہری زندگی کی تخریب کے ان اسباب کا احساس عام ہوجانے کے بعد اور ان کے تدارک کی غرض سے ارکان حکومت کا قیام عمل میں آیا ان میں پانچ چیزیں شامل تھیں جن میں سب سے پہلے منصف («قاضی» یا (Judge) کا عہدہ قابل ذکر ہے۔ منصف کا کام یہ تھا کہ وہ لوگوں کے جھگڑے چکائے۔ اس کام کے لیے یہ ضروری تھا کہ جھگڑا کرنے والے دونوں فریق اس پر بھروسا کریں چنانچہ انصاف کی کرسی پر بیٹھنے کے وقت وہ بہت وقار سے کام لیتا تھا اور اپنے طرز عمل کے ذریعے سے سب کو یہ یقین دلاتا تھا کہ اسے ذاتی رجحانات کی بنا پر کسی فریق کی طرف داری مقصود نہیں ہے۔ (اگر وہ ایسا نہ کرتا تو فریقین اس کے سامنے ہی اپنے جھگڑے کو دُھرانے لگتے بلکہ ان کے درمیان سخت گیری اور دست درازی تک نوبت پہنچتی)۔ جب دو فریق اس کے پاس اپنا جھگڑا لے کر آتے تھے تو وہ شکایت کرنے والے سے پوچھتا تھا کہ جواب دہی کرنے والے شخص کے خلاف وہ کیا دعویٰ رکھتا ہے۔ اس دعوے میں یہ بتانا ضروری ہوتا تھا کہ جھگڑا شروع ہونے سے پہلے فریقین کے درمیان کس قسم کا ربط تھا اور وہ بات کیا تھی جس کی بنا پر شکایت کرنے والا انصاف کا طالب ہے۔ جب منصف کے سامنے دعویٰ اس شکل میں پیش کردیا جاتا تھا تو وہ جواب دہی کرنے والے شخص سے پوچھتا تھا کہ وہ دعوے کا رد کس

طرح سے کرے گا اور شکایت کرنے والے کے خلاف اس کا اپنا کیا دعویٰ ہے۔ اگر فریقین کسی معین اور قابل اعتنا چیز کے دعویدار نہیں ہوتے تھے تو منصف ان سے کہہ دیتا تھا کہ ان کے درمیان جو نزاع ہے اس کو رفع کرنے کے لیے وہ کچھ نہیں کرسکتا۔ اگر دونوں فریق کوئی قابل اعتنا دعویٰ پیش کرتے تھے لیکن ان دعووں میں تصادم نہیں ہوتا تھا، تو منصف کا کام یہ تھا کہ وہ فیصلہ کرنے کی بجائے ان دعووں کی صحت یا غلطی پر «فتویٰ» دے کر بات کو ختم کردے۔ لیکن اگر دونوں کے دعووں میں تصادم بھی نظر آتا تھا تو منصف ان دونوں سے خطاب کرتا تھا اور کہتا تھا «تم نے ایک ہی بات کے مختلف پہلو بیان کیے ہیں۔ تم میں سے ایک جس تعلق یا معاہدے کی بنا پر دعویٰ کررہا ہے دوسرا اسی معاہدے کی رو سے اس دعوے کو رد کرنا چاہتا ہے اور اپنے دعوے کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تم میں سے ایک کی بات سچ ہوگئی اور دوسرے کی جھوٹ۔ لہذا تمہیں آگاہ کیا جاتا ہے کہ جس کسی کا دعویٰ جھوٹ ثابت ہوگا وہ سزا اور نکوهش کا مستحق ہوگا» بسا اوقات، بات کو اس طرح سے کھول کر کہہ دینے کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ فریقین اپنے اپنے دعووں پر خود ٹھنڈے دل سے غور کرنے لگتے تھے اور ان کو واپس لینے یا باہمی سمجھوتا کرنے کے لیے راضی ہوجاتے تھے لیکن اگر اب بھی وہ اپنے اپنے قول پر قائم رہتے تھے تو منصف خود فیصلہ کرنے کے لیے بیٹھتا تھا۔ اب وہ گواہی طلب کرتا تھا۔ فریقین میں سے جس کسی کا بیان بظاہر مستبعد معلوم ہوتا تھا اس سے گواہ مانگے جاتے تھے۔ عام طور سے گواہی کی صورت یہ ہوتی تھی کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص کسی بیان کی تصدیق کردیتے تھے۔ کبھی کبھی منصف صرف ایک شخص کی گواہی قبول کرلیتا تھا، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ گواہ شکایت کرنے والے کا ہو اور اس (شکایت کرنے والے) شخص نے اپنا دعویٰ پیش کرنے کے وقت پر قسم کھائی ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ گواہ نہیں ملتے تھے۔ اس صورت میں منصف اس بات کا اعتبار کرتا تھا کہ شکایت کرنے والا

شخص اپنی بات کو سچا ثابت کرنے کے لیے قسم کھا جایے . درآں حالے کہ جواب دہی کرنے والا اس کے دعوے کو جھٹلائے لیکن خود قسم کھانے سے پرہیز کرے . گواہی کے بعد منصف بعض دوسرے ذرائع کو بھی استعمال کرسکتا تھا. مثلاً وہ قرائن پر نظر ڈال سکتا تھا. کبھی کبھی وہ اس نزاع سے غیر متعلق اشخاص سے بھی پوچھتا تھا. (لیکن اس صورت میں اس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ فریقین کو اس کے سوال اور جواب کا علم نہ ہونے پائے) اس کے علاوہ اگر گواہوں نے اس کے سامنے مبہم یا الجھے ہوئے لفظوں میں بیان دیا تھا تو وہ خود ان سے جرح کرتا تھا. ان سب کار روائیوں کے مکمل ہوجانے کے بعد جب کسی دعوے کی تحقیق ہوجاتی تھی تو منصف غور کرتا تھا کہ جس چیز سے اس کا تعلق ہے وہ شرع اور عقل اور رواج کے تقاضوں سے ٹکراتی تو نہیں ہے . اگر کسی تحقیق شدہ دعوے کو ان چیزوں کی تائید حاصل ہوتی تھی تو اس دعوے کا قائل مقدمہ جیت جاتا تھا. لیکن اگر فریقین کے متعارض دعووں کو یکساں طور پر ان چیزوں کی تائید حاصل ہوتی تھی یا اگر دونوں دعوے اس تائید سے محروم ہوتے تھے ، تو منصف انسانی معاملات اور معاہدوں کے مقاصد کا لحاظ کرتے ہوئے ، فریقین کو باہمی سمجھوتے کا مشورہ دیتا تھا. اگر یہ مشورہ قبول نہیں کیا جاتا تھا تو منصف خود فیصلہ دیتا تھا . اس صورت میں وہ تحقیق شدہ دعوے کو قبول کرتا تھا اور دوسرے دعوے کو رد کردیتا تھا. جس دعوے کی اس طرح سے تائید ہوتی تھی اس سے صادر ہونے والے تمام حقوق کے اجرا یا تحدید کا حکم دیا جاتا تھا. اس بات کا انحصار معاملے کی تفصیلات پر تھا کہ یہ حکم حرف بحرف عمل میں آنے والا ہے یا اس کے ماننے والے اس کے لفظی مفہوم سے ذرا ہٹ سکتے ہیں. مثلاً جب کسی کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ چوری کا مال واپس کرے یا کسی مقتول کا خون بہادے ، تو مال کی باقی ماندہ مقدار یا جان کی تخمینی قیمت مقصود ہوتی تھی. عام طور سے منصف کے فیصلے کا معیار بہت سے ایسے اصول تھے جن پر انصاف کی تمام کار روائیوں کا

دار و مدار هے ۔ ان اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو کسی قسم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اس پر ساتھ ہی ساتھ کچھ ذمہ‌داری بھی عائد ہوتی ہے ۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو شخص مل کر کسی کام کے لیے معاہدہ کریں تو انھیں اپنے معاہدے کی ہر اس شرط کا پابند ہونا پڑے گا جو صریح لفظوں میں اس معاہدے کے اندر شامل کی گئی ہے ، اور ان دونوں نے اپنے معاہدے کا جو کچھ بھی مطلب سمجھا ہے اس کا بیان بر محل ہوگا۔ ہاں اگر معاہدہ کرنے والوں نے شرطوں کی وضاحت نہیں کی ہے تو منصف خود اس معاہدے کو وہ مطلب پہنایے گا جو عُرفاً اور رواجاً ویسے معاہدوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر معاہدے کی رو سے کسی شخص نے کوئی فائدہ حاصل کرنا چاہا تھا تو منصف اسے وہ فائدہ دلوائے گا، اور اگر کسی شخص نے معاہدے کی رو سے کسی ذمہ‌داری کو قبول کیا تھا تو منصف اس پر وہی ذمہ‌داری عاید کرے گا۔ چوتھا اصول یہ ہے کہ اگر دو شخص جن کے درمیان ناٸے مخاصمت قائم ہوگئی ہے ۔ اپنے جھگڑے سے پہلے ایک ہی کنبے کے فرد تھے یا کسی معاملے میں ساجھا کر رہے تھے یا کسی معاہدے میں شامل ہوئے تھے ، تو ان کے جھگڑے کو چکانے کی تین صورتیں ہیں ۔ (الف) وہ دونوں آپس میں سمجھوتا کرسکتے ہیں ۔ (ب) منصف اس بات کا فیصلہ کرسکتا ہے کہ ان میں کس کو کتنا حق پہنچتا ہے (ج) اور اگر یہ دونوں طریقے ناقابل عمل ہوں تو منصف اپنے اختیارات کو کام میں لاتے ہوئے اس رشتے کو قطع کر دے گا جو مخاصمت سے پہلے فریقین کے درمیان قائم تھا۔ پانچواں اصول یہ ہے کہ کسی دعوے یا بیان یا گواہی سے وہی مطلب سمجھا جائے گا جو معروف و مروج ہے ، اور یہ کہ مبہم یا مجمل الفاظ اور عبارتوں کو ایک محکم اور صریح مفہوم کا پابند کردیا جایے گا (تاوقتے کہ قرائن سے یہ ظاہر نہ ہوتا ہو کہ اس قسم کا احکام یا تصریح ان کی تحریف کا باعث ہوگی) ۔

دوسرا رکن Police («شهر یاریة») ہے جس کا کام یہ ہے کہ

جرائم کے وقوع پر جرم کرنے والوں کو قانون کی گرفت میں لائے. جب تک کوئی جرم واقع نہ ہوا ہو. اس وقت تک پولس کا کام صرف اتنا ہے کہ اس کا اندیشہ پیدا ہوجانے پر اس کے انسداد کی کوشش کرے، اور ان لوگوں کو سمجھاکر یا دھمکا کر ارتکاب جرم سے باز رکھے جو اس کی طرف مائل ہورہے ہوں.

تیسرا رکن تائید شہر (Civil Defence) ہے (ہم جس سوال کی طرف اب آرہے ہیں اس کو بیان کرنے کے لیے عربی، انگریزی اور اردو سب کی اصطلاحوں میں تھوڑی بہت کھینچ تان نظر آتی ہے. شاہ صاحب نے یہاں پر «جہاد» کا لفظ استعمال کیا ہے ظاہر ہے کہ اسلامی ادب میں اس لفظ کے جو معنی ہیں وہ شاہ صاحب کے سیاسی نظریے میں اس کے استعمال کا جواز تو پیش کرتے ہیں لیکن دونوں مفہوم بالکل ایک نہیں ہیں. انگریزی لفظ (Defence) موجودہ زمانے میں جس طرح (مثلاً Defence Minister کے بارے میں) استعمال ہوتا ہے. اس کو دیکھتے ہوئے بہت سے مسلمان مصنفین نے جہاد کے لیے اس لفظ کا (Self-defence) کی مرکب شکل میں استعمال شروع کردیا ہے لیکن اس لفظ (Defence) کی موجودہ توصیف (Civil) محل نظر ہے. راقم الحروف کو یاد پڑتا ہے کہ کناڈا کے بعض شہروں (مثلاً مانٹ ریال) میں Civil Defence سے Municipal حکومت کا وہ شعبہ مراد لیا جاتا تھا جس کا کام یہ تھا کہ کسی ہنگامی صورت حال میں (مثلاً شدید اور غیر معمولی برفباری کے موقع پر) شہر کی صفائی اور اور نظم و نسق کی بحالی کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرے. گویا Defence کو Civil کہہ دینے کے بعد اسے جنگ کے معاملات سے غیر متعلق بنا دیا جاتا ہے (جس حد تک یہ ہمارا مطلب نہیں ہے اس حد تک متن میں اس اصطلاح کا استعمال تکلف پر مبنی ہے) اب رہی اردو، تو اس کے مزاج شناسوں کو ہماری اصطلاح (تائید) پر اعتراض ہوسکتا ہے ہمیں جواب میں صرف اس قدر کہنا ہے کہ *Defence* کے لیے اردو میں جو لفظ مثلاً تحفظ، دفاع، بچاؤ وغیرہ رائج ہیں وہ یا تو صرف جنگ کی کار روائی

پر دلالت کرتے ہیں یا صرف اس سے پہلے کی تیاری اور زور آوری پر حالانکہ موجودہ بحث میں ضرورت کسی ایسے لفظ کی ہے جو ان دونوں مفہوموں کو ملادے. ہمارا خیال یہ ہے کہ لفظ «تائید» اس ضرورت کو پورا کرتا ہے . (اردو میں یہ لفظ قوت دینے کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور صرف ہاں میں ہاں ملانے کے معنی میں بھی. اگر ہم اس کے پہلے معنی پر حصر کرتے ہیں تو ہمارے لیے جواز اس لفظ کے اصلی یعنی عربی موارد سے ملے گا. مثلاً قرآن شریف میں کہا گیا ہے «وأيدناه بروح القدس» یا حدیث میں کہا گیا ہے «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»[۱۲].

جب لوگ مل کر ساتھ رہنا شروع کرتے ہیں تو کچھ عرصے میں ان کے درمیان بغض و حسد کی آگ بھڑک اٹھتی ہے. کبھی مال و متاع کے نقصان کے شاکی ہوکر، کبھی مظلومیت کے سچے یا جھوٹے احساس کے اثر سے اور کبھی مذہبی اختلافات کی بنا پر وہ ایک دوسرے کے دشمن بن جاتے ہیں. جب دشمنی بڑھ جاتی ہے تو بہت سے آدمی الگ الگ اپنا ایک جتھا بنا لیتے ہیں. یہ جتھے آپس میں ٹکرا جاتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک قانون کو پس پشت ڈال دینے کے بعد خود ہی اپنے جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لیے تیار ہوجاتا ہے. اگر اس قسم کا تصادم بغیر کسی روک ٹوک کے جاری رہے تو شہری نظام کی جڑیں کھوکھلی ہوجاتی ہیں. اس کا علاج نہ منصف کے پاس ہے اور نہ پولس کے اس لیے کہ یہ دونوں عہدے دار صرف اس وقت تک لوگوں پر اثر ڈال سکتے ہیں. جب تک انھوں نے قانون کی اطاعت کا جوا اپنی گردن سے نہ اتار پھینکا ہو، اور جب تک وہ اپنے معاملات کا فیصلہ کرنے والے کو غیر جانب دار اور اس کی غیر جانب داری کو اپنے حق میں مفید سمجھنے کے لیے تیار ہوں. لیکن جتھا بندی کرنے والے خود ہی قانون کو چلانا چاہتے ہیں اور جو شخص ان کے سامنے غیر جانب داری کا اظہار کرنا چاہتا ہے اسے وہ شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں، بلکہ اپنا دشمن سمجھنے لگتے ہیں. ان کا علاج یہ نہیں ہے کہ کوئی ان سے ان کے متضاد مطالبے

سنے اور اپنی رائے دے ۔ نہیں، ان سے کہنے کی سب سے پہلی بات یہ ہے
کہ وہ اپنی تلواروں کو نیام میں رکھیں ورنہ پھر کسی اور کی زیادہ تیز
اور مضبوط تلوار کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہوجائیں۔

بالفاظ دیگر، جب شہری نظام کو خانہ جنگی کے مہلک اثرات سے
محفوظ رکھنے کی ضرورت محسوس کی گئی تو شہر والوں نے ایک فوج
بنائی جس میں ایسے تندرست اور طاقت ور آدمیوں کو ملازم رکھا گیا جو
لڑائی کے کام کے لیے اچھی طرح سے سدھا لیے گیے تھے اب ان لوگوں
کے سہارے سے، جتھا بندی کرنے والوں کو اس بات پر مجبور کیا جاسکتا
تھا کہ وہ نقض امن سے باز رہیں۔ جب تک حالات پُر امن رہتے تھے۔
اس فوج کا سالار صرف انتظامی امور پر توجہ کرتا تھا۔ اپنی فوج میں
آدمیوں کو بھرتی کرنا، ان کے رہنے سہنے کا اور کھانے پینے کا مناسب
بندوبست کرنا، اور ان سے فوجی کاموں کی مشق کروانا ایسی باتیں تھیں
جو سالار کو مشغول رکھتی تھیں اس کے علاوہ وہ جاسوسوں کو بھی
مقرر کرتا تھا جو اسے شہر کے حالات کی خبر دیتے تھے اور کسی دوسرے
شہر کے جاسوسوں کی ٹوہ میں لگے رہتے تھے لیکن جب تلوار اٹھانے
کا موقع آجاتا تھا تو سالار فوج زیادہ وسیع اختیارات اپنے ہاتھ میں
لے لیتا تھا اسی وجہ سے سالار کے اختیارات اور فیصلوں میں توازن
قائم رکھنے کے لیے کچھ اصول بنائے گیے جن میں سب سے زیادہ اہم
یہ تھا کہ وہ فوجی اقدامات کے لیے صرف اسی صورت میں اٹھے جب
شہر کے تمام دوسرے ارکان بے اثر ثابت ہوچکے ہوں اور فساد اس طرح
سے بڑھنے لگا ہو کہ شہر کا وجود یا اس کا وقار خطرے میں پڑگیا ہو۔
پھر سالار کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ ہر موقع پر صورت حال کا اچھی
طرح سے جائزہ لے تاکہ ضرورت کے مطابق وہ اس قوت کا اندازہ کرسکے
جس کا استعمال ناگزیر ہوگیا ہے جن لوگوں سے لڑنے کے لیے اسے نکلنا
ہوتا تھا ان کی مختلف قسمیں ہوسکتی تھیں اور ہر قسم والوں کے ساتھ
ایک سا برتاؤ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ مثلاً کبھی اسے بعض مجرم افراد یا ان

کی ٹولیوں کے مقابلے پر جانا ہوتا تھا، کبھی اس کا مقصد صرف یہ ہوتا تھا کہ قوت کے مظاہرے سے شہری نظام کے اقتدار کو بحال کردے، کبھی وہ یہ ارادہ کر کے نکلتا تھا کہ زمینوں یا عمارتوں پر زبردستی قبضہ کرلینے والوں کو نکال باہر کرے گا، کبھی وہ چاہتا تھا کہ اس کے لشکر کی شان و شکوہ کو دیکھ کر بعض مظلوم اور دہشت زدہ لوگوں کی ڈھارس بندھے، کبھی اس کے دل میں یہ جذبہ ہوتا تھا کہ ناقابل اصلاح مجرموں یا باغیوں کو مٹادے، یا انھیں قیدی بناکر لے آئے یا ان کے مال و متاع کو ضبط کرلے یا ان کے سرغنہ افراد کو گن گن کر مارے، تاکہ ان سب کی ہمت شکست ہو اور ان کی قوت منتشر ہوجائے. ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں قوت کی ایک ہی مقدار کا استعمال صحیح نہ ہوتا. مثلاً جب زبردستی گھس آنے والے لوگوں کو نکالنا مقصود ہوتا تھا تو سالار فوج کو اس بات کا اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ جہاں تک ممکن ہو خون بہانے سے پرہیز کیا جائے.

عام طور سے سالار فوج کے تقرر کی دو صورتیں تھیں اکثر یہ ہوتا تھا کہ فتنے اور فساد کے زمانے میں جو شخص اپنے شہر کی مدد کا حوصلہ لے کر اٹھتا تھا اسے سالاری کا کام ہی کرنا پڑتا تھا. اس کی بہادری اور قابلیت کو دیکھ کر اور وقتی ضرورت کے شدید تقاضوں سے مجبور ہوکر، لوگ اس کی قیادت کو قبول کرتے تھے. کامیابی کی صورت میں یہ چیز بھی دشوار نہ تھی کہ وہی شخص بعد میں حاکم شہر بن جائے لیکن جب رفتہ رفتہ حاکم کا تقرر عام طور سے پرسکون حالات میں عمل میں آیا اور ارباب حل و عقد کو انتخاب کرنے کا موقع ملا تو یہ قاعدہ قبول کرلیا گیا کہ سالار فوج اور شہر کے سب دوسرے عہدیداروں کا تقرر حاکم کے فیصلے سے ہو. اب اگر کوئی سالار فوج اپنے اختیارات کو بڑھالینے کے بعد خود حاکم بن جانے کا شوق رکھتا تھا اور اس ارادے سے کسی قسم کی کوشش شروع کردیتا تھا تو یہ چیز شہری زندگی کے خلل پذیر ہونے پر دلالت کرتی تھی.

«متولی» یا «نقیب» کا عہدہ شہری نظام کا چوتھا رکن ہے اس نظام کی «صورت» اور علامتوں کو سب شہر والے قبول کرتے ہیں۔ لیکن سب کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ ان ذمہ داریوں کو سنبھالیں جو «صورت» اور علامات کے قیام اور استعمال کے ساتھ وابستہ ہیں۔ چنانچہ اس قسم کی سب ذمہ داریاں ایک ایسے شخص کو سونپ دی گئیں جو متولی یا نقیب کہلایا۔ اس عہدہ دار کے بہت سے کام تھے۔ وہ شہر کے مختلف حصوں کی حد بندی کرتا تھا اور جہاں جہاں ضروری سمجھتا تھا وہاں پہرے کی چوکیاں بنواتا تھا۔ اسی طرح وہ شہر میں بازار کی تعمیر اور تنظیم بھی کرتا تھا، اور دریاؤں پر پل بندھواتا تھا اور پل پر سے گذرنے والوں سے چنگی وصول کرتا تھا۔ اس کے علاوہ، یتیم بچوں کے مال کی حفاظت کا مناسب انتظام، صدقات کو نادار اور حاجت مند لوگوں میں تقسیم کرنے کی ذمہ داری اور کسی مرجانے والے کی میراث کے حصوں کی بجاآوری بھی اسی کے ہاتھ میں تھی۔ شہر میں رہنے والوں کے بارے میں مختلف قسم کی معلومات جمع اور محفوظ کرنا، پورے شہر کے نام ایک فرد واحد کی حیثیت سے جو پیغام یا خطاب بھیجے جاتے تھے۔ ان کا جواب تیار کرنا اور شہر کی طرف سے روپیا وصول یا ادا کرنا، یہ سب اور ان جیسی دوسری بہت سی چیزیں بھی اسی عہدہ دار کے فرائض میں داخل تھیں۔

شہریوں کی تعلیم اور ہدایت و اصلاح شہری زندگی کا پانچواں رکن ہے۔ انسانوں کی وہ بری اور پست خواہشیں جو ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے خطرہ بن جاتی ہیں صرف لکھے بندھے قاعدوں اور اصولوں پر عمل کرلینے سے نہیں بدل سکتی ہیں۔ سچے معنوں میں انہیں مہذب بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انہیں راہ دکھانے کا شوق رکھنے والے انہیں تلقین کرتے رہا کریں۔ یہ تلقین نرمی اور ہمدردی کے ساتھ ہونا چاہیے اور اس کا قائل یہ طریقہ بھی اختیار کرسکتا ہے کہ وہ لوگوں کو سیدھے راستے پر چلنے کے فائدے بتائے، یا پھر وہ انہیں اس راستے سے ہٹ جانے کے برے نتائج پر متنبہ بھی کرسکتا ہے۔ خود اس ہادی کے ذاتی

اوصاف میں سب سے اہم اور ضروری چیز یہ ہے کہ وہ اپنے علوم کا عالم غیب سے استفادہ کرے یا کسی ایسے شخص کا اتباع کرے جس کو عالم غیب سے علم حاصل ہوا تھا۔

بالفاظ دیگر، یہ ھادی کبھی تو خود ایک پیغمبر ہوتا تھا یا بالعموم وہ کسی پیغمبر کی تعلیمات سے استفادہ کرتا تھا وہ لوگوں کو ارتفاقات کی تکمیل کا شوق دلانے کے ساتھ «اقترابات» کی تعلیم بھی دیتا تھا (یعنی انہیں وہ طریقے بھی سکھاتا تھا جو انہیں اللہ تعالی کے حاضر و ناظر ہونے کا یقین دلاسکتے تھے اور آخرت کے عقیدے کو ان کی عملی زندگی کے مؤثر اور معتبر معیاروں میں سے ایک معیار بنا دیتے تھے۔) اس ھادی کی تعلیم کو کامیاب بنانے کے لیے جن دوسرے اوصاف کی ضرورت ہوتی تھی۔ ان میں ہمت، انصاف، دانشمندی، وقار اور ہر دل عزیزی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

ارکان حکومت کی اس تفصیل کے ساتھ ہم تیسرے ارتفاق کی داستان کو ختم کرتے ہیں۔ اگرچہ اب بھی اس دور کے بارے میں کچھ باتیں ایسی باقی ہیں جن سے اس کی عام خصوصیات ظاہر ہوسکتی ہیں، لیکن ہمیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان کو اس وقت تک کے لیے اٹھا رکھیں جب تک کہ چوتھے ارتفاق کی تفصیل پیش نہ کردی جائے یہ دونوں ارتفاق ایک ہی چیز (یعنی قانون یا سیاست کے مسائل) کے دو مختلف گوشوں سے وابستہ ہیں۔ چنانچہ ہم اس بات کو مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کی عام خصوصیات کو بیان کرنے کے وقت انہیں ملادیا جائے۔

چوتھے ارتفاق کی تعریف یہ ہے کہ وہ مختلف شہروں کے حکام کے باہمی تعلقات کی تنظیم اور حد بندی کا نام ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب پاس پاس بہت سے شہر موجود ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے حاکم کی قیادت میں ارتفاق ثالث کی تکمیل کرچکا یا کر رہا ہوتا ہے۔ ان شہروں کے حکام کے لیے یہ دشوار ہوجاتا ہے کہ وہ آپس میں ٹکرا جانے سے بچیں۔ ان میں سے بعض حکومت اور اختیار کے

نشے میں مست ہوتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے اپنے شہر کا اندرونی انتظام بگڑنے لگتا ہے یا وہ دوسرے شہروں پر حریصانہ نظریں ڈالنے لگتے ہیں۔ کبھی کبھی بعض شہروں کے درمیان کسی زمین یا روپے پیسے کے سوال پر نزاع شروع ہوجاتا ہے اور بعض اوقات دو شہر صرف اس وجہ سے آمادہ پیکار ہوتے ہیں کہ ان کے حاکموں کے درمیان نجی طور پر کوئی اختلاف یا رقابت یا دشمنی ہوتی ہے ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنگ تک نوبت پہنچتی ہے اور پھر لڑنے والوں کو کوئی روکنے والا نہیں ہوتا

شاہ صاحب کی دانست میں تاریخی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہروں کے حکام کو جنگ اور خونریزی سے باز رکھنے کی تین صورتیں ہیں یعنی (۱) عالم گیر فتوحات کا ایک سلسلہ، (۲) کسی ایسے خلیفہ کی خلافت جسے شہروں کے حکام اپنا ثالث مان لیں، اور (۳) کسی خلیفۂ اعظم کی خلافت

عالم گیر فتوحات کے بارے میں شاہ صاحب کے بنیادی تصور کو ہم "مقصد و معنیٰ" کی بحث میں پیش کرچکے ہیں۔ اس قسم کے کارناموں کو وہ ان حوادث سے تعبیر کرتے ہیں جن کے ذریعے سے اللہ تعالی طبعی تعلیلات کو رحمت کے تقاضوں پر مقدم کردیتا ہے۔ پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ چاہے ان فتوحات کو اچھا سمجھا جائے یا برا، انھیں ارتفاقات سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ ارتفاق تو ان تدابیر کا نام ہے جن کے اندر انسانی ارادے اور صوابدید کو دخل ہو۔ لیکن کوئی ایسا فاتح جو عالم کو زیر و زبر کرتا ہوا اٹھے انسانی ارادے اور تدبیر کی کارروائیوں کو موقوف کردیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ شہروں کے حکام کی دشمنی اور نزاعات کو ختم کردیتا ہے لیکن یہ ایک ایسا علاج ہے جس کے ذریعے سے مرض کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے اور مریض کا بھی۔ لہذا سچے معنی میں اس کو ارتفاق سے تعبیر بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اب رہی دوسری صورت، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر شہروں

کے حکام نے اس بات کو قبول کیا کہ وہ اپنے آپس کے جھگڑے چکانے کے لیے خود ہی کسی اعلیٰ و ارفع ادارے کی تشکیل کریں جو غیر جانب داری کے ساتھ ان کے دعووں کی صحت یا غلطی کا فیصلہ کردے، اور جس کی بات کو وہ اس طرح سے مان سکیں کہ انھیں توہین بھی محسوس نہ ہو اور فتنے اور فساد کا سدباب بھی ہوجائے۔ اس ادارے کے منتظم کو شاہ صاحب نے خلیفۃ الخلفاء کا نام دیا ہے۔ شہروں کے حکام یا تو اس خلیفہ کو انتخاب کے ذریعے سے اس مرتبے تک پہنچا سکتے ہیں، یا پھر وہ کسی ایسے شخص کو اس کا حقدار مان سکتے ہیں جو پہلے سے کسی جگہ تاج و تخت کا وارث ہو لیکن زیادہ مؤثر طریقے سے فرماں روائی کی مقدرت نہ رکھتا ہو۔ بہر صورت اس خلیفہ کا اقتدار اس کی اطاعت قبول کرنے والے حکام کی مرضی پر منحصر ہوگا یہ دوسری بات ہے کہ ایک دفعہ اس کو گدی پر بٹھا دینے کے بعد، شہروں کے حکام اس کا ہٹانا آسان نہ سمجھیں۔ مثلاً انھیں یہ خیال بار رکھ سکتا ہے کہ اگر انھوں نے اسے معزول کرنے کی کوشش کی تو ان کے شہروں میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھے گی، یا پھر انھیں کسی دوسرے شخص کو اس جگہ پر لانے کے لیے غیر معمولی صرفہ کرنا پڑے گا اور آپس میں طویل مباحثے اور گفت و شنید کی ضرورت ہوگی۔ ان باتوں سے شہروں کے حکام کا ہچکچانا ہی خلیفہ کے اثر و اختیار کی سند ہے۔ اگرچہ اس خلیفہ کو بہت سے معاملات میں دخل دینے کا موقع نہیں ملے گا، تاہم اس کی اطاعت قبول کرنے والے حکام کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اپنے اپنے شہروں میں چند ایک نشانیاں ایسی مقرر کریں جن کے ذریعے سے خلافت کی حدود میں رہنے والے تمام افراد خلیفہ کے ساتھ اپنی وفاداری کا اظہار کرسکیں مثلاً سکوں پر اس کا نام ہونا چاہیے اور خاص خاص موقعوں پر اس کے حق میں دعا کرنے کے لیے سب لوگوں کو شریک ہونا چاہیے۔

حکام کو آپس میں لڑ پڑنے سے روکنے والا تیسرا عہدہ دار خلیفۂ اعظم ہے۔ اس کی حیثیت ایک اعتبار سے سابق عہدہ دار (خلیفۃ الخلفاء)

کی سی ہے اور ایک اعتبار سے کسی فاتح عالم کی سی۔ پہلی مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ خلیفۃ الخلفاء ہی خلیفہ بن سکتا ہے اگر اپنے منصب پر فائز ہونے کے بعد وہ شہروں کے حکام کی مرضی کا پابند نہ رہے بلکہ انہیں اپنی مرضی کا پابند بنالے۔ یعنی اگر خلیفۃ الخلفاء کا اقتدار صرف ثالثی کرنے تک محدود نہ رہے بلکہ وہ غیر مقید سیاسی اختیارات کا مالک ہوجائے، تو اسی کا نام خلیفۂ اعظم ہے۔ لیکن یہ انقلاب شہروں کے حکام کی مرضی کے خلاف نہیں ہونا چاہیئے ورنہ خلیفۂ اعظم میں اور کسی مطلق العنان فاتح عالم میں بہت زیادہ فرق نہیں رہے گا۔ بہر حال ایک فاتح عالم کے ساتھ خلیفۂ اعظم کو جو مشابہت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے انتظام میں شہروں کے حکام کسی اعلیٰ و ارفع طاقت کے تابع اور دست نگر ہوتے ہیں (اگر چہ ایک صورت میں ان پر یہ تابعداری بزور شمشیر مسلط کردی جاتی ہے اور دوسری صورت میں وہ اسے اپنے ارادے اور اپنے مسائل کے حل کی غرض سے، یعنی ارتفاقاً، قبول کرتے ہیں)۔

لیکن پچھلی دو قسموں سے مشابہت رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خلیفۂ اعظم کا عہدہ کوئی انفرادیت یا امتیازی وصف نہیں رکھتا۔ شاہ صاحب نے (البدور البازغة ۸۷ ـ ۸٦) اس کی متعدد خصوصیات بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک یہاں پر خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب خلیفۂ اعظم انتظام قائم کرے گا تو وہ اپنی خلافت میں رہنے والے ہر عامی اور ہر عہدہ دار کے "ہاتھ" سے تلوار لے لے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی شخص کو اس بات کی اجازت نہیں دے گا کہ وہ (شخص) اپنی مرضی اور اختیار سے کسی آدمی کی جان لینے کا اس کے بدن کے حصوں کو کاٹنے کا یا مجروح کرنے کا فیصلہ کرے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسانی بدن کو ہلاک یا مجروح کرنے کا دستور ہی خلافت سے اٹھ جائے گا نہیں قانون کے تقاضوں کے مطابق یہ چیزیں جاری رہیں گی مگر اس شرط کے ساتھ کہ جب خلیفۂ اعظم ان کے بارے میں فیصلہ کردے تو (اور صرف اسی وقت) ان پر عمل کیا جائے۔

اب ہم ارتفاقات کے بارے میں کچھ عام باتوں کا بیان کرنے کے بعد اس بحث کو ختم کریں گے۔ اس لیے کہ اگر ہم نے ارتفاقات ہی کی مزید تفصیلات پر توجہ مرکوز رکھی تو ہمیں شاہ صاحب کے افکار کے بعض دوسرے عناصر سے اعراض کرنا پڑے گا۔ موجودہ زمانے میں مغربی اثرات نے جن تصورات کو فروغ دیا ہے، ان کی رو سے ارتفاقات کی ترتیب کو اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے ارتفاق کا سب سے زیادہ اہم مسئلہ مذہب ہے، دوسرے کا اخلاق، اور تیسرے اور چوتھے کا قانون اور سیاست۔ شاہ صاحب مذہب یا اخلاق یا قانون کو اس معنی میں نہیں استعمال کرتے جو ہم سمجھ رہے ہیں۔ لیکن ہم ان لفظوں سے جو کچھ سمجھتے ہیں اس کا جوہر ان کے یہاں مختلف شکلوں میں اور مختلف عنوانوں سے متصور ہوا ہے۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ وہ پہلے ارتفاق کو کسی ایسی (آسمانی) تعلیم کا موضوع سمجھتے ہیں جو انسان سے بحیثیت انسان کے خطاب کرے اور اس سے مطالبہ کرے کہ اس کی زندگی کو حیوانیت کی سطح سے اونچا رہنا چاہیے۔ اس کے علاوہ وہ اس حقیقت کو بھی محسوس کرتے ہیں کہ سوسائٹی اور حکومت کے تقاضوں سے باخبر اور ان کا پابند ہونے سے پہلے ہی انسان کچھ قواعد کی تابعداری کرنے لگتا ہے جس کا سرچشمہ خود اس کا اپنا ضمیر ہے یا پھر نظم کائنات کے خاموش لیکن اٹل تقاضے۔ ارتفاق اول کی یہ دونوں خصوصیات اسے مذہب کے شیون اور مقاصد کا حامل بناتی ہیں۔ اسی وجہ سے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ ارتفاق اول کی ذمہ داریاں کبھی ساقط نہیں ہوسکتیں وہ یہ تو مانتے ہیں کہ بسا اوقات حادثات زمانہ کسی ایک (ثانوی) ارتفاق کی ساری عمارت کو منہدم کردیتے ہیں۔ ان کا مشورہ یہ ہے کہ ایسے وقت میں ٹوٹے ہوئے ارتفاق کے برتنے والے انسانوں کو چاہیئے کہ فوراً اس سے پہلے یا نیچے والے ارتفاق کو اپنی توجہ کا مرکز بنالیں تاکہ ان کی زندگی مقصد و معنی سے یکسر محروم نہ ہوجائے۔ لیکن مراجعت کا یہ سلسلہ پہلے ارتفاق پر رک جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس ارتفاق سے پہلے یا اس سے نیچے

کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے ۔ بالفاظ دیگر، شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے سیاسی زندگی میں انسانی فضائل کی جستجو کی ہے تو اس زندگی کا شیرازہ بکھر جانے پر اسے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اب اسے فضائل کی جستجو سے بھی معافی مل گئی۔ نہیں، اسی کام کو وہ خاندانی زندگی کے محدود دائرے میں بھی کرسکتا ہے ۔ اور اگر وہ ارتفاق بھی باطل ہوجائے ، تب بھی انفرادی مذہبیت کی سطح پر فضائل کے حصول کی کوشش کو جاری رہنا چاہیے۔ اور اس سطح سے زیادہ نیچے پہنچ کر فضیلتوں کو ڈھونڈھنے اور پانے کا کوئی امکان نہیں ہے ۔

اب رہا یہ سوال کہ دوسرا ارتفاق اخلاقیات کی نشان دہی کس معنی میں کرتا ہے ۔ ہم نے دیکھا کہ شاہ صاحب اس دور کے مسائل کو علی الخصوص خاندانی زندگی اور معاملات پر تقسیم کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں وہ بتاتے ہیں کہ ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے سابقہ پڑتا ہے اور پھر ہر ایک پر دوسرے کی جانب سے کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں یعنی یہ دور ارتفاق اول سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اُس ارتفاق میں انسانوں کے باہمی تعلقات اس درجہ منضبط نہیں ہوئے تھے، چنانچہ انسانی افراد پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی تھیں وہ صرف ان کی اپنی انفرادی رضا و رغبت پر یا نظام کائنات کی غیر شخصی (impersonal) فہمائشوں پر مبنی تھیں. اسی طرح دوسرے ارتفاق کو تیسرے یا چوتھے ارتفاق سے ممیز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب سیاسی نظام وجود میں آجاتا ہے تو انسانوں کی زندگی پر قانون کی حکمرانی ہوتی ہے اور اگرچہ قانون معین اور معروف مصلحتوں کا پابند ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی اس کا قیام اور اس کی برتری مقصود بالذات بن جاتی ہے ۔ ارتفاق ثانی کے یہ امتیازات علم اخلاق کا سنگ بنیاد ہیں اس لیے کہ اخلاقیات کا بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ جب دو انسانوں کے درمیان باہمی ربط قایم ہوتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کی جانب سے دوسرے پر کچھ زمہداریاں عائد ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر (ارتفاق ثانی میں) انسانی روابط اور معاملات کے لیے تائید (Sanction)

عالم گیر نظام طبیعی سے یا طاقتور اور مشہور و معروف قوانین شہر سے نہیں آتی، تو ان کو واجب العمل بنا نے کے لیے صرف یہ بات بھی کافی ہے کہ وہ (انسانی) افراد کے ارادے اور صوابدید کی ترجمانی کرتے ہیں. اگر میں آپ کے ساتھ ربط قائم کرنے کو یا کسی قسم کا لین دین کرنے کو اچھا اور مفید سمجھتا ہوں، تو میری تجاویز کو قبول کرلینے کے بعد آپ جس طرح سے اپنے ارادے اور صوابدید کا اظہار کرتے رہیں گے وہی میری طرف سے معاملے کی صفائی کے لیے تائید (Sanction) کا یا میرے لیے قانون کا کام دے گی:

«اے بخوشی و ناخوشی خوئے تو سر نوشت ما» (غالب)

اور میں آپ کی شخصیت کا احترام صرف خوش عقیدت کی بنا پر ہیں کروں گا، بلکہ اس کی محرک یہ توقع ہوگی کہ میرے ارادے اور صوابدید کو بھی آپ کی نظر میں مؤیدانہ یا قانونی حیثیت حاصل ہو.

علم اخلاق کے ساتھ ارتفاق ثانی کا تعلق ایک دوسرے طریقے سے بیان کیا جاسکتا ہے. شاہ صاحب نے «ترفہ» (خوشحالی) سے بحث کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے[۱۳] کہ جب ارتفاقات کے اجراء اور تکمیل میں انسانوں کو ید طولیٰ حاصل ہوجاتا ہے، تو یہ چیز ایک اعتبار سے ان کے بلند ترین مقاصد کے حصول پر دلالت کرتی ہے، لیکن ایک اور اعتبار سے اس میں ترقی معکوس کے معنی بھی مضمر ہیں. جس اعتبار سے یہ مقاصد کی تکمیل کرتی ہے وہ تو ظاہر ہے. البتہ ترقی معکوس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیوی کاموں میں انسانوں کی مہارت انھیں آخرت کی طرف سے غافل بنادیتی ہے. (ان دونوں حدوں کے درمیان میانہ روی کا جو راستہ نکلے شاہ صاحب اسی کی تلقین کرتے ہیں). اگر ہم غور کریں تو ظاہر ہوگا کہ ترفہ کے مسئلے کا انطباق صرف دوسرے ارتفاق کے ساتھ ہوتا ہے. اس لیے کہ پہلے ارتفاق میں جب آدمی کا قدم ترفہ کی طرف اٹھتا ہے تو وہ دوسرے ارتفاق کی حدوں میں داخل ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں گویا ترقی کے «معکوس» ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا. اسی طرح

سے تیسرے اور چوتھے ارتفاق میں پختہ سے پختہ تر تدابیر کی طرف بڑھنے
کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نظام حکومت (یعنی ان دو ارتفاقوں کی «صورت»)
مرتبۂ کمال تک پہنچے۔ یہ معنی ہمیں اس سوال کی طرف لے جاتے ہیں
کہ قانون مقصود بالذات ہے یا نہیں اور طرفہ سے قطع نظر، (قانون کے
بارے میں) یہ سوال بجائے خود ایک مستقل بحث چاہتا ہے۔ صرف دوسرے
ارتفاق میں ترمیم کا مسئلہ شروع سے آخر تک بغیر کسی تخفیف یا تغیر
کے موجود رہتا ہے۔ اس کے اظہار کی ایک صورت یہ ہوسکتی ہے کہ
اگر دو شخصوں کے درمیان روابط یا معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ طے
ہو رہے ہیں، تو محض اس واقعے کی بنا پر ان شخصوں کی ساری شخصیت
یا سیرت کو تحسین کی نظر سے دیکھا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر زن و شوہر
اپنی ازدواجی زندگی کو کامیابی کے ساتھ گذارتے ہیں، تو ان میں سے
ہر ایک کو یہ حسن ظن ہوسکتا ہے کہ اس کا رفیق (یا رفیقہ) بحیثیت
مجموعی قابل تحسین ہے۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ ازدواجی زندگی کو
خوش اسلوبی کے ساتھ چلانا کہاں تک کسی شخص کی مجموعی سیرت یا
شخصیت کی خوبی پر دلالت کرتا ہے اس سوال کی اہمیت اور زیادہ
واضح ہوجائے گی اگر ہم ازدواج کے علاوہ ارتفاق ثانی کے کسی اور
مسئلے کی طرف اس کا رخ موڑ دیں۔ (ازدواج کا مسئلہ جامع الاوصاف
ہے۔ اس کے اندر مذہبیت کا پہلو یہ ہے کہ اس کی بدولت انسان حیوانیت
کی سطح سے بلند ہوجاتا ہے اس کی اخلاقیت اس بات سے ظاہر ہی
ہوچکی ہے کہ زوجین انسانی شخصیتوں کے تقابل اور تعاون یا تصادم کی
سب سے زیادہ اہم مثال پیش کرتے ہیں۔ پھر ایجاب و قبول یا طلاق کے
وقت گواہوں کے موجود ہونے کی شرط اسے قانون اور سیاست کے دائرہ
عمل میں بھی داخل کردیتی ہے) مثلاً ایک شخص جو تجارت کا کاروبار
کرتا ہے اپنے کام میں اس قدر سلیقہ اور محنت کا اظہار کرسکتا ہے کہ
ارتفاق ثانی کے نقطۂ نظر سے اسے مرتبۂ کمال پر فائز سمجھنا غلط نہ
ہوگا۔ لیکن کیا یہ کمال انسانیت کا کمال ہے؟ کیا خرید و فروخت کے معاملات

کا ماہر ہونے کی وجہ سے وہ شخص (بحیثیت مجموعی) اچھا انسان بھی ہے؟ یا اگر اس سے اپنے کاروبار میں کوئی کوتاہی سرزد ہوتی ہے تو کیا وہ انسانیت کے مرتبے سے گر جائے گا؟ ان سوالوں تک آجانے کے بعد ہم محسوس کرسکتے ہیں کہ دوسرے ارتفاق کی کہانی میں اخلاقیات کے دل کی دھڑکن بھی سنائی دیتی ہے۔ فلسفۂ اخلاق کے سب سے زیادہ اہم اور مشکل‌ترین سوالوں میں سے ایک سوال یہ ہے کہ اچھائی اور برائی کا اطلاق انسان کی مجموعی شخصیت پر کیا جائے یا اس کے متفرق افعال پر اگر اس کے افعال ہی کو تمہید کا موضوع بنا ہے تو اس کے ذاتی یا سادہ اور اضافی یا ملازمانہ (Professional) افعال میں کیا نسبت ہے۔ ان سوالات کی مطابقت سے ظاہر ہوا کہ ارتفاق ثانی اخلاقیات کا موضوع ہے

شاہ صاحب کے بیان کیے ہوئے تیسرے اور چوتھے ارتفاق کی نوعیت سیاسی ہے۔ (انھوں نے خود تیسرے ارتفاق کو سادہ طور پر سیاست اور چوتھے کو سیاست کبریٰ کا نام دیا ہے) ہمارے لفظوں میں ان دونو کی تفصیلات کو پڑھنے کے وقت قاری نے یہ محسوس کرلیا ہوگا کہ بیا میں صیغوں کا التباس کردیا گیا ہے۔ یعنی دوسرے ارتفاق تک تو ایسا اندا بیان اختیار کیا گیا تھا جس سے یہ ظاہر ہوسکتا تھا کہ ارتفاقات کی کہانی تاریخ کی واقعہ نگاری ہی ہے۔ لیکن سیاسی ارتفاقات کے بیان میں «تھا» «ہوگا» یا «ہوجائے» سے بدلتا چلا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیاست کے طریقے میں آدمی انہیں واقعات اور حقائق کو معتبر سمجھتا ہے جو اس کی توقعات اور استحسانات کا ساتھ دے سکیں۔

سرسری طور پر، سیاسی ارتفاقات کی تفصیلوں میں سے دو چیز اس وجہ سے قابل ذکر معلوم ہوتی ہیں کہ ان سے شاہ صاحب کے اسالیب فکر پر روشنی پڑتی ہے۔ پہلی چیز یہ ہے کہ انھوں نے تیسرے ارتفاق میں شہریوں کو تعلیم و ہدایت دینے والے شخص کی تعریف کے سلسلے میں «اقتراب» کا تصور بر سبیل تذکرہ شامل کرلیا ہے، اور تعلیم و ہدایت کو براہ راست یا بالواسطہ وحی و تنزیل کا پابند بنا دیا ہے

گویا اب ارتفاقات کے ذریعے سے حاصل ہونے والا کمال ان معیاروں کا پابند ہوجاتا ہے جنہیں آدمی اقترابات کے ذریعے سے یا ان کی شکل میں دریافت کرتا ہے . چنانچہ تیسرے ارتفاق میں اقترابات کا مسئلہ دوسرے میں ترفہ کے مسئلے کی طرح سے ہمیں اخلاقیات اور مذہب کے مسائل کی طرف لے جاتا ہے . جہاں تک چوتھے ارتفاق کا تعلق ہے، اس میں مذہبیت کے تقاضے اس طرح بروےکار آتے ہیں کہ شاہ صاحب (شہروں کے حکام کے درمیان پرامن تعلقات کے سوال کو بالآخر پس پشت ڈال کرکے اس (چوتھے) ارتفاق کا مقصد اس بات کو قرار دیتے ہیں کہ آدمی کی جان لینے یا اسے مجروح کرنے کے تمام فیصلے صرف ایک مرکزی طاقت کے ہاتھ میں چھوڑ دئیے جائیں تاکہ ہرکس و ناکس کے سر میں یہ سودا نہ سمائے، اور وہ طاقت بھی جو اس کا فیصلہ کرنے کی مختار ہے ذمہ‌داری کے پورے احساس کے ساتھ اس کی طرف آئے . اس قاعدے کی مذہبیت کا اعتراف کرلینے کے بعد، ہم غور کرسکتے ہیں کہ ارتفاقات کے مجموعی خاکے میں مذہبیت کن کن شکلوں میں رونما ہوتی ہے . پہلے ارتفاق میں مذہبیت کا معیار یہ تھا کہ انسانی زندگی حیوانی زندگی کی سطح سے بلند ہو . لیکن حیوانیت کے تمام مظاہر برے نہیں ہیں' اور پھر حیوانیت سے مکمل طور پر مفر انسان کے لیے ممکن بھی نہیں ہے' چنانچہ پہلے ارتفاق میں مذہبیت کا انحصار حیوانیت کی صرف ان شکلوں پر ہوا جن کو سچ مچ یا سب سے زیادہ بڑا سمجھا گیا (اس تخصیص نے ازدواج کے قواعد کے لیے زمین ہموار کی) گویا ابھی مذہبیت ایک چھوٹے اور نازک پودے کی طرح تھی جو زمین اور سورج سے اپنی غذا کافی اور وافر مقدار میں حاصل کرنے کے لیے اس امر کا محتاج ہوکر زیادہ قوی اور تناور درختوں سے دور رہے تاکہ ان کی نشو و نما کا سلسلہ اسے بھی اپنے لپیٹ میں نہ لے لے .

دوسرے ارتفاق میں مذہبیت کا مظہر یہ حقیقت تھی کہ اس کے کمالات کو عین کمال سے تعبیر کرنے میں توقف کی ضرورت محسوس ہوتی تھی.

اسی طرح سے تیسرے ارتفاق میں مذھبیت کے تقاضے خالص سیاسی انتظامات کے ساتھ ساتھ اقترابات کی تکمیل کا باعث ھوئے. گویا اب اگر ھم درختوں کی زندگی سے استعارہ لےسکیں تو یہ کہا جاسکتا ھے کہ وہ ایک دور افتادہ پودا جو شروع میں اپنے لیے الگ ایک ماحول چاھتا تھا، اب اپنے زیادہ مستحکم اور زیادہ مضبوط حریفوں کے مقابلے میں آرھا تھا اور ان کے کمال کو نقصان سے تعبیر کرنے کے لیے خود اپنے وجود سے مواد اور مثالیں مہیا کر رھا تھا. چوتھے ارتفاق میں یہی پودا کمال کے اس مرتبے تک پہنچتا ھے کہ اب اس کی نشو و نما کا سلسلہ اس کے سابق حریفوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ھے. اس لیے کہ اس (چوتھے) ارتفاق کی خصوصیت یہ ھے کہ ابتدا میں اس کے ذریعے سے شہروں کے حکام کی تائید (یعنی ان کے نزاعات کو رفع کرنا) مقصود ھوتا ھے، لیکن اسی مقصد کے حصول کی جو تدابیر بنتی ھیں ان کے ذریعے سے یا تو وہ حکام پوری طرح سے قابو میں نہیں آتے، اور اگر آجاتے ھیں تو اس طرح سے کہ اب ان کا اقتدار (Soverergnty) بلکہ ان کے منصب کی انفرادیت ھی ختم ھوجاتی ھے ایک اعتبار سے یہ ارتفاق کی داستان کا Anti-climax ھے، لیکن جس حد تک اس کے ذریعے سے انسان کے بدن کو سالم اور محفوظ رکھنے کی تدبیر ممکن ھے اس حد تک کہا جاسکتا ھے کہ اس کہانی کی معنویت اب بھی باقی ھے.

حواشی

(۱) شاہ صاحب نے اس نظریے کی شرح و بسط «حجة» اور «البدور البازغة» میں پیش کی ھے. لیکن اپنی دوسری تصانیف (مثلا إزالة الخفاء اور قرة العينين وغیرہ) میں وہ اسے بار بار کام میں لاتے ھیں.

(۲) حجة ۱ : ۳۸

(۳) اس استعارے کے مقابل شاہ صاحب کے ایک نباتی استعارے کے لیے دیکھیے تفہیمات ۱ : ۲۰٦ نیز ملاحظہ ھو مثنوی مولانائے روم کے ابتدائی اشعار : بشنو از نے الخ

(٤) دیکھیے اقبال کی نظم «ھمالہ».

(٥) مذهبی روایات کی روشنی میں اس دور کو اس ساعت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جب حضرت آدم و حوا کو زمین پر «پھینکا» گیا تھا. در اصل یہاں پر یہ چیز ملحوظ رکھنے کی ہے کہ معاشرت کی بالکل ابتدا میں بعض ایسے افراد کا تصور کرلینا جو عقل اور سمجھ رکھتے ہوں (یعنی جو بچپن کی عمر سے آگے بڑھ چکے ہوں) محل نظر ہے. بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ معاشرت کے بغیر کسی ایک فرد کا بھی اس طرح سے ترقی کرنا محال ہے (معاشرت کی اولین شکل کسبے کا وہ نظام ہے جس کے اندر زوجین کے تعلقات افزایش نسل کا باعث ہوتے ہیں چنانچہ اسی نظام کو یہ لوگ فرد کے وجود پر مقدم رکھتے ہیں. لیکن ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آخر زوجین بھی تو فرد ہیں) بہر حال عقل اس بات کو قبول کرتی ہے کہ دور و تسلسل بلا نہایت کو روک دیا جائے اور فرد یا معاشرت دونوں میں سے کسی ایک کی ابتدائی زندگی کو نقطۂ آغاز بنایا جائے.

(٦) اس اصطلاح کا استعمال شاہ صاحب نے (حجة الله البالغة حصه اول ص ص ٧١، ٧٢، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١١٨ میں) متعدد مقامات پر کیا ہے. عربی زبان میں لفظ مذهب کا استعمال جس معنی میں (مثلاً مذاهب فقه کے لیے) ہوتا ہے اس کے لحاظ سے مذهب طبیعی کا مترادف Natural Law ہے لیکن یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مغربی نظریۂ Natural Law میں اجتماعی اور سیاسی زندگی کے جو کمالات متصمن ہیں شاہ صاحب ان کا احصاء ایک دوسرے عنوان (یعنی فطرت) کے تحت کرتے ہیں. گویا اگر کوئی شاہ صاحب کے یہاں Natural Law کے تصور کا تجزیہ کرنا چاہے، تو اس اصطلاح کو ان سے منسوب کرنے کے لیے تو سند یہ ہوگی کہ انہوں نے مذهب طبیعی کا ذکر کیا ہے لیکن مغربی دنیا میں Natural Law کے مؤیدین نے جن کمالات کو یہ نام دیا ہے وہ شاہ صاحب کے یہاں کسی اور سلسلے میں شامل ہیں اس مسئلے کی تفصیل کے لیے دیکھیے :

(a) d'Entreves, A. P *Natural Law* London 1955.
(b) Gierke, Otto *Natural Law and the Theory of Society* 1500 to 1800. Trans. by Ernest Barker. Boston 1957
(c) Stone, Julius, *The Province and Function of Law* Harvard University Press 1950

(٧) البدور البازغة. ٦٢. در اصل شاہ صاحب تدبیر المنزل کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو عربی زبان میں یونانی اصطلاح Oikonomia

کے مترادف کی حیثیت سے رائج تھی۔ جدید مغربی زبانوں کے لفظ Economy اور Economics اسی یونانی اصطلاح سے بنے ہیں۔ لیکن جس حد تک اس کے مفہوم میں گھریلو زندگی کے شخصی تعلقات شامل تھے ، اسے لاطینی اصل کے لفظ Family نے برطرف کردیا ہے ۔ اسی کی رعایت سے ہم لفظ « کنبہ » کا استعمال کر رہے ہیں ۔

(۸) دیکھیے :

Aristotle, *Politiea* Trans by B. Jowett in the Works of of Aristotle Translated into English underhe Editorship of W D. Ross. Oxford 1951

Books I, 6 (1255a *et seq*) ;—"There is a slav or slavery by law as well as by nature. The law of which I speak is a sort of convention the law by which whatever is taken in war is supposed to belong to the victors".

(۹) حجة ۱ : ٤٤ .

(۱۰) Tax کے لیے اس لفظ کا استعمال ایک قسم کا لغوی تصرف ہے جس کے لیے لغت ہی سے جواز ملتا ہے۔ ہمیں اعتراف ہے کہ لفظ « لگان » کا اطلاق صرف زمینداری کے دائرے میں ہوتا تھا۔ لیکن اب جب کہ زمینداری ہندستان سے غائب ہوجانے کے قریب ہے ، ہندستانی زبانوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اس سادہ او کار آمد لفظ کو کسی اور چیز کے لیے استعمال کریں (لیکن استعمال ضرور کریں)۔ خود لغت سے اس لفظ کو زمین کے ساتھ مخصوص کردینے کے لیے کوئی جواز نہیں ملتا۔ چنانچہ ہم سمجھتے ہیں کہ (اپنے سابق اور اصطلاحی مدلوں کے انقراض کے بعد) اس لفظ کو Tax کے معنی میں استعمال کرنا بہت مناسب اور معقول ہوگا۔

(۱۱) ارکان حکومت سے جو چیزیں مراد ہیں ان کا بیان متن کے اگلے پیراگراف میں ملے گا۔ شاہ صاحب نے ارتفاق ثالث کی ناکامیوں کے اسباب میں سے ایک (اور سب سے بڑا) سبب اس بات کو سمجھا ہے کہ حاکم اور ارکان حکومت کے درمیان فرق قائم نہ رہے۔ خاص طور سے ان ارکان میں سے فوجی رکن کی قیادت کرنے والوں کو (شاہ صاحب کے بیان کے مطابق) اس بات کا شوق ہوتا ہے اور موقع ملتا ہے کہ وہ اختیار اعلیٰ اپنے ہاتھ میں لے لیں۔ اسی چیز کی روک تھام کی طرف متن میں اشارہ کیا گیا ہے۔

(۱۲) قرآن پاک ۲ : ۲۵۳ اور صحیح البخاری : کتاب الجہاد باب : ۱۸۲

(۱۳) البدور البازغة : ۵۵

* * *

شہزادی جہاں آرا کی موجودہ تحریریں

ڈاکٹر مختار الدین احمد*

جہان آرا[1]، شاہ جہاں اور ممتاز محل کی دوسری اولاد تھی جو ۲۱ صفر سنہ ۱۰۲۳ ہجری کو غالباً اجمیر میں پیدا ہوئی[2]. وہ شاہ جہاں سے بےحد محبت کرتی تھی اور اس کی زمانۂ اسیری میں بھی اس نے بڑی خدمت کی. دوسرے بھائیوں کے مقابلے میں وہ علانیہ داراشکوہ کی طرف دار تھی جس کا وہ بڑا احترام کرتی تھی. دونوں بھائی بہن تصوف میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور سلسلۂ قادریہ میں مسلک تھے. سنہ ۱۰۵۰ ہجری میں جب وہ شاہجہاں کے ساتھ کشمیر کے سفر پر تھی وہ ملا شاہ بدخشی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئی اور سلسلۂ قادریہ میں مرید ہوئی. بقول جہاں آرا سارے آل تیمور میں وہ اور اس کا بھائی داراشکوہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے «خدا طلبی» اور «حق جوئی» کی سرزمین میں قدم رکھا[3]. سلسلۂ قادریہ میں بیعت کے باوجود غالباً اس مناسبت سے کہ خواجہ معین‌الدین چشتی خانوادۂ اکبر کے پیر طریقت تھے وہ چشتی طریقے سے بھی

(*) ڈاکٹر مختار الدین احمد، ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

(۱) حالات زندگی کے لیے Beveridge کا مختصر مقالہ در *Ency. of Islam* p. 996 طبع اول اور Storey کی p 1900 *Persian Literature* دیکھی جائے. نیز دیکھیے مقالہ از علام یزدانی در *Journal of the Panjab Historical Society* Vol II no 2

(۲) Charles Rieu نے سال ولادت سنہ ۱۰۲۲ھ لکھا ہے.

(۳) جہاں آرا کے الفاظ کا ترجمہ یہ ہے: «امیر تیمور کی نسل سے صرف ہم دو بہن بھائی اس سعادت سے مشرف ہوئے ہیں. ہمارے اسلاف میں سے کوئی بھی خدا طلبی اور حق جوئی کی راہ پر گام‌زن نہیں ہوا» صاحبیہ ص ۱٦ ترجمۂ اردو از پروفیسر محمد ابراهیم در اورینٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۳۷).

ارادت رکھتی تھی ۔ «مؤنس الأرواح» کے دیباچے میں وہ اپنے کو خواجہ صاحب کی «مریدہ» لکھتی ہے اور «رسالۂ خواجہ عبداللہ انصاری» کے ایک قلمی نسخے پر جس کا ذکر آگے آئے گا وہ اپنے قلم سے «جہاں آرا مرید حضرت شیخ خواجہ معین الدین چشتی قدس سرہٗ» لکھتی ہے ۔ اس کی قبر کے مرمریں کتبے پر «الفقیر الفانیہ جہان آرا مرید خواجگان چشت» منقوش ہے ۔ جہاں آرا نے ستر برس کی عمر پاکر رمضان سنہ ۱۰۹۲ ہجری میں وفات پائی اور دهلی میں شیخ نظام الدین اولیا کے روضے کے پاس اپنے تعمیر کیے ہوئے حجرے میں دفن ہوئی ۔

جہاں آرا کی دوسری تصنیف «صاحبیہ» ہے ۔ «صاحبیہ» کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ جہاں آرا «بیگم صاحب»[1] کے لقب سے مشہور تھی ۔ ۱۹ ورق کا یہ مختصر رسالہ شہزادی نے اپنے پیرو مرشد ملا شاہ بدخشی کے حالات میں لکھا ہے ۔ اس کے صرف ایک قلمی نسخے کا اب تک پتا چلا ہے اور وہ آیا راؤ بھولا ناتھ لائبریری احمدآباد میں محفوظ ہے ۔ اس نسخے کی کتابت مصنفہ کی زندگی میں ۲۷ رمضان سنہ ۱۰۵۱ ہجری کو ہوئی ہے ۔ اس نایاب کتاب کی دریافت کا سہرا پروفیسر محمد ابراهیم کے سر ہے جنھوں نے اس پر ایک تفصیلی مضمون سپرد قلم کیا ہے جس میں اس کے تعارف کا حق ادا کردیا ہے[2] ۔

جہاں آرا کی تصانیف میں ایک «سفر نامہ» اور ایک فارسی «مثنوی» بھی بتائی جاتی ہے[3] ۔ لیکن نہ آج تک ان کتابوں کے وجود کی اطلاع ملی ہے اور نہ معاصر اور مستند مؤرخوں کے یہاں ان کا ذکر ملتا ہے ۔ جہاں آرا نے ۱۰۵۲ ہجری میں شاہجہاں کے ساتھ اکبرآباد سے اجمیر تک کا سفر کیا تھا جس کا تفصیلی ذکر اس نے «مؤنس الأرواح» میں کیا ہے ۔ بہ خوبی

---

(۱) دیکھیے عمل صالح ۱ : ۸۰ مرتبۂ غلام یزدانی؛ پادشاه‌نامه ۱ : ۱۷۸ مآثر الامراء ۱ : ۱۰ میں «بیگم صاحبہ» لکھا ہے ۔

(۲) «جہان آرا بیگم کی ایک غیر معروف تصنیف : صاحبیہ» مقالہ در اورینٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۳۷ م) ص‌ص ۳ـــ۱۹ ۔

(۳) صباح الدین عبدالرحمن : بزم تیموریہ : ۴۵۳ (اعظم‌گڑھ، ۱۹۴۸)

ممکن ھے کہ سفر ناموں کے کسی شائق نے یہ حصہ «مؤنس الأرواح» سے اخذ کرکے علحدہ مرتب کردیا ھو. لیکن کسی ایسے نسخے سے ہم واقف نہیں ھیں. اس کی ایک فرضی خود نوشت سوانح عمری Andrea Butenschon نے « دریافت » فرمائی ھے جو ان کے بقول جہاں آرا کے ھاتھ کا مسودہ ھے اور قلعۂ آگرہ کے مثمن برج کے ایک شکستہ پتھر کے نیچے سے انھیں ملا ھے. انھوں نے لکھا ھے کہ اپنی زندگی کی یہ داستان جہان آرا نے اس وقت سپرد قلم کی ھے جب وہ آگرہ کے قلعے میں شاھجہاں کے ساتھ محبوس تھی. « کتاب میں ان تمام تنازعات کو جو شاھجہاں کی زندگی ھی میں چاروں بیٹوں میں تخت نشینی کے لیے شروع ھوگئے تھے یکجا کردیا گیا ھے اور انھیں اس طرح بیان کیا گیا ھے گویا یہ جہاں آرا کے اپنے الفاظ میں اس میں اورنگ زیب پر دل کھول کر لے دے کی گئی ھے اور وہ تمام خرافات بھی اس میں بھردی گئی ھے جو غیر مستند یوروپی سیاحوں کے سفر ناموں میں پائی جاتی ھے»[1] پوری کتاب سوقیانہ انداز میں لکھی گئی ھے اور کذب و افترا سے بھری ھوئی ھے اور نہایت ناکام جعل کا نمونہ ھے. اس کتاب کا مطالعہ ناول سمجھ کر کیا جاسکتا ھے لیکن ناول کی حیثیت سے بھی کامیاب نہیں. یہ کتاب The Life of a Mogul Princess JAHAN ARA BEGUM کے نام سے لندن میں ۱۹۳۱ء میں شائع ھوئی ھے.

جہاں آرا کی تصانیف میں دو کتابیں اب تک معلوم ھوسکی ھیں. « مؤنس الأرواح » اور « صاحبیہ ». پہلی کتاب خواجہ معین الدین چشتی سجزی (متوفی ٦٣٣ ھجری) اور ان کے سلسلے کے اکابر خلفاء کے حالات پر مشتمل ھے اور دوسری میں شہزادی نے اپنے پیرومرشد ملا شاہ بدخشی (متوفی ۱۰۷۳ ھجری) کی زندگی کے حالات سپرد قلم کیے ھیں.

« مؤنس الأرواح » جہاں آرا نے ۲٦ سال کی عمر میں ۱۰٤۹ ھ میں تالیف کی. اس کے متعدد قلمی نسخے ملتے ھیں جن میں متحف بریطانی کا نسخہ[2]

---

(۱) ضیاء الدین احمد برنی : جہاں آرا بیگم : ۱۵۷ (کراچی، ۱۹۵۵)

(۲) Charles Rieu, *Cat. Brit. Mus* i, p. 357

جو W. Irvine کا عطیہ ہے جہاں آرا کا خود نوشت نسخہ بتایا جاتا ہے[1].
اس کتاب کے دوسرے نسخوں کے لیے دیکھیے : Storey کی *Persian Literature*
یہاں اس کتاب کے چند ایسے نسخوں کا ذکر کیا جاتا ہے جس کا ذکر Storey کی کتاب میں موجود نہیں.

۱۔ نسخۂ مملوکۂ مولانا شبلی نعمانی : یہ نسخہ ہر لحاظ سے بہت اہم اور قیمتی ہے اسے جہاں آرا نے اپنے درباری خوش نویس عاقل خاں حسینی سے وصیلوں پر نہایت خوش خط لکھوایا تھا اور پوری کتاب کو طلائی نقش و نگار اور زریں افشاں سے مزین کرایا تھا. اس کی کتابت ۱۰۶۸ھ میں ہوئی یعنی تصنیف کے انیس سال کے بعد[2]. یہ نسخہ مولانا شبلی نعمانی کے پاس غالباً ۱۹۰۶ میں پہنچا. شبلی، مولانا حمید الدین کو ایک خط میں جو اواخر ۱۹۰۶ کا لکھا ہوا ہے تحریر فرماتے ہیں : « جہاں آرا بیگم ہمشیرۂ عالم گیر کی ایک تصنیف اور خود اس کا تیار کرایا ہوا نسخہ سو روپے کو ہاتھ آیا ، دیکھنے کے قابل ہے.»[3]

شبلی اس نسخے کو بہت عزیز رکھتے تھے. وہ مسعود علی ندوی صاحب کو لکھتے ہیں : «میری ایک قلمی کتاب نادر کتاب جہاں آرا بیگم کی تصنیف مطلا و مذہب منشی محمد علی کے پاس ہے، لوہے کے صندوق میں رکھوادی گئی ہے. ان سے لیکر سردست تو نہایت حفاظت سے نواب علی حسن خاں

---

(۱) C. A. Storey, *Persian Literature* I, p 1001 فہرست متحف بریطانی میں نہ اس بات کا ذکر ہے کہ یہ نسخہ W. Irvine کا پیش کردہ ہے اور نہ یہ مندرج ہے کہ مصنفہ کا خود نوشت نسخہ ہے. وہاں اس کتاب کے دو نسخے ہیں اور دونوں George William Hamilton کے ذخیرے کے ہیں. Storey نے اس اطلاع کے لیے Manucci کی *Do Mogor Storia* IV P 423 (مترجمۂ ارون) کا حوالہ دیا ہے.

(۲) یہ کتاب ۱۰۴۹ میں مرتب ہوئی لیکن نسخۂ اعظم گڑھ کی اہمیت یہ بھی ہے کہ اس میں بعض عبارتیں ۱۰۵۳ ہجری میں بطور ضمیمہ بڑھائی گئی ہیں. دیکھیے بزم تیموریہ : ۴۵۱

(۳) شبلی نعمانی : مکاتیب ۲ : ۲۵ طبع دوم (اعظم گڑھ ، ۱۹۲۷)

صاحب کے پاس محفوظ جگہ رکھوادو ، پھر میں آئندہ لکھوں گا کہ وہ کہاں بھیجی جائے ۔ نہایت احتیاط سے ہر کام خود کرنا »[1].

اس مخطوطے کی شہرت انگلستان تک پہنچی اور لندن کی نمایش منعقدہ مئی ۱۹۱۱ میں طلب ہوئی ۔ شبلی ، مولانا ابوالکلام آزاد کے نام ٤ اپریل ۱۹۲۰ء کے خط میں لکھتے ہیں : « میری کتاب جہاں آرا بیگم کی تصنیف ولایت کی نمایش میں طلب ہوئی ہے »[2]. شبلی نے اس نسخے پر غالباً « رسالہ الندوہ » میں ایک مضمون بھی سپرد قلم کیا تھا[3]. یہ نسخہ لندن کی نمایش کے لیے بھیجا بھی گیا تھا . آج کل یہ نسخہ کتب خانۂ دارالمصنفین اعظم گڑھ کی زینت ہے[4].

۲۔ نسخۂ کتب خانۂ درگاہ اجمیر . درگاہ اجمیر کے کتب خانے میں اس کتاب کے ایک نسخے کی موجودگی بتائی جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ یہ نسخہ خود جہان آرا بیگم نے تیار کراکے اجمیر بھجوایا تھا[5]. اگر یہ اطلاع صحیح ہے تو یہ نسخہ بھی بہت خوش خط اور مرصع ہوگا . ابھی اجمیر کے ایک حالیہ سفر (اکتوبر ۱۹٦٤) کے دوران میں راقم نے اس نسخے کی تلاش کی لیکن کوئی قطعی بات معلوم نہ ہوسکی .

۳ - نسخۂ حکیم غلام رضا خان دہلوی . اس کی کتابت ۲۹ رجب ۱۱۳٦ھ کو ہوئی ہے . مخطوطہ خط نسخ میں ہے اور بہت اچھی حالت میں ہے . ڈاکٹر غلام یزدانی صاحب (حیدرآباد) کی نظر سے گزر چکا ہے[5].

٤۔ نسخۂ جامعۂ پٹنہ . رقم . ۱۱۹٤ مکتوبہ محمد گیسو دراز در سلخ صفر ۱۲۰۸ حسب فرمائش حضرت سید خیرالدین شاہ اوراق : ۳۵ سطور: ۱۷ یہ نسخہ جو پہلے کتب خانہ اسٹیٹ کلیانی کی ملکیت تھا کچھ دن ہوئے حیدرآباد سے خریدا گیا ہے .

---

(۱) ایضاً ۲ . ۱۲۹ (۲) ایضاً ۱ : ۲۷۸

(۳) الندوہ (اپریل ۱۹۱۱) ص ۳۲ . مجھے « الندوہ » کا یہ شمارہ تلاش کے باوجود نہیں مل سکا . مقالات شبلی کے آٹھ حصے اب تک اعظم گڑھ سے شائع ہوئے ہیں . اس موضوع پر کوئی مضمون ان حصوں میں موجود نہیں .

(٤) بزم تیموریہ . ٤٥١ (٥) جہان آرا بیگم : ۸٥

۵ - نسخۂ لکھنو : پروفیسر محمد ابراهیم کےقول کے مطابق اس کتاب کا ایک نسخه جو مصنفه کے هاتھ کا لکھا هوا هے لکھنؤ میں موجود بتایا جاتا هے . وه لکھتے هیں : «[مونس الأرواح کا] اصل نسخه دستخطی بیگم صاحبه لکھنؤ کے کتب خانے میں موجود هے»[1] .

٦ - نسخۂ کراچی : اس کتاب کا ایک نسخه محمد ایوب قادری کے ذاتی کتاب خانے میں بھی هے .

« مؤنس الارواح » اور اس کا اردو ترجمه ایوانوف Ivanow کے قول کے مطابق متعدد مرتبه هندستان میں چھپا هے[2] . میری نگاه سے اس کا کوئی مطبوعه نسخه نہیں گزرا . Storey کو بھی کسی مطبوعه نسخے کی اطلاع نہیں . اس کا اردو ترجمه ۱۹۰۸ میں غالباً لاهور سے شائع هوا .

مجھے ایک عرصے سے مصنفین و شعرا کے هاتھ کی لکھی هوئی تحریریں دیکھنے اور ان کے عکس جمع کرنے کا شوق رها هے . اس سلسلے میں هندستان کے شاهان تیموری اور ان کے اعزه و متوسلین کی بہت سی خود نوشت تحریروں کے دیکھنے کا اتفاق هوا . اس مضمون میں شہزادی جہان آرا کی تحریروں دستخطوں اور مہروں کے متعلق جو معلومات میں نے جمع کیے هیں یہاں پیش کیے جاتے هیں .

جہان آرا کی مہر :

میری نظر سے اب تک صرف ایک کتاب ایسی گزری هے جو شہزادی جہان آرا کے پاس رهی هے اور جس پر اس کی مہر ثبت هے . یه حسینی (متوفی ۱۱ ویں صدی) کے «شہنشاه نامه» کا ایک قلمی نسخه هے جو کتب خانۂ خدا بخش بانکی پور میں محفوظ هے . فہرست نگار کے قول کے مطابق یه نسخه دنیا کا واحد نسخه هے جو اب تک دریافت هوسکا هے[3] .

(۱) اورینٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۳۷) ص ۳

(۲) W. Inanow, *Cat. Persian Mss. Asiatic Society Bengal* (Curzon Collection) p. 78

(۳) A. Muqtadir, *Cat. Persian Mss. Bankipore* iii, p. 1

یہ نسخہ شاہی کتب خانے کے لیے تیار کیا گیا تھا اور نہایت خوش خط اور مرصع ہے ۔ اس پر مغل بادشاہوں کے کچھ امرا کی تحریروں اور مہروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ترکی سے سفر کرتا ہوا کسی طرح عہد شاہ جہاں میں ہندوستان پہنچا اور شاہی کتب خانے میں داخل ہوا ۔ سرورق پر دوسرے مغل امرا کے دستخطوں اور مہروں کے ساتھ جہان آرا کی مہر بھی ثبت ہے ۔ مہر مدور ہے اور یہ عبارت منقوش ہے[1] : « جہان آرا بیگم بنت شہاب الدین محمد صاحب قران ثانی شاہ جہاں بادشاہ غازی »

شہزادی جہاں آرا کی ایک بیاض جس میں فارسی نظم و نثر کے کچھ منتخبات درج ہیں مولوی محمد اشرف صاحب انجینیر حیدرآباد دکن کے پاس تھی ۔ اس بیاض کے آخری ورق ص ۲٦٤ پر دو مہریں ثبت ہیں ایک پر « جہاں آرا بنت شاہ جہاں » منقوش ہے اور دوسری مہر حکیم احسن اللہ خان دہلوی کی ہے جس پر « محمد احسن اللہ خان ۱۱٦۳ » کندہ ہے ۔ اس بیاض پر اشرف صاحب کے کتب خانے کا نمبر ٦٤٧ درج ہے ۔ بیاض پر یہ تحریر مندرج ہے :

ھـــو

این بیاض با سواد سرکار دولت مدار نواب عصمت مآب بیگم صاحبۂ زماں و ملکۂ جہاں نواب جہان آرا بنت شاہ جہاں بادشاہ غازی خلد اللہ ملکہ و سلطنتہ فی الواقع نادرۂ روزگار است محفوظ ماند .

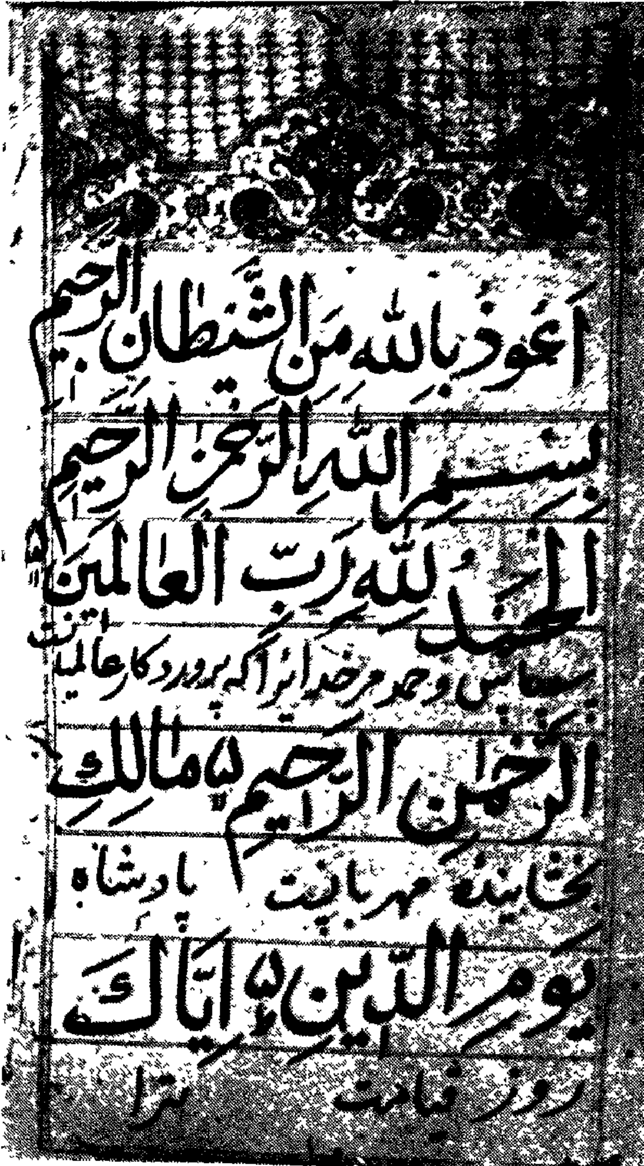
محمد اشرف صاحب کا پورا کتب خانہ جو ۱۰۰۰ عربی ۳۵۰۰ فارسی اور ۳۷۷ اُردو مخطوطات پر مشتمل تھا اب کان پور کے ایک سندھی صاحب ذوق J. K. Singhania نے حاصل کرلیا ہے ۔

جہاں آرا کی اصل مہر ستارا میوزیم (صوبہ بمبئی) میں محفوظ ہے ۔ یہ میوزیم راؤ بہادر پارس نس (فارسی نویس) نے بنایا تھا اور ان کی وفات کے بعد حکومت بمبئی نے اسے خرید کر عام شائقین کے لیے کھول

(۱) دیکھیے لوح رقم—۱، مہر کے عکس کے لیے جناب سید صفی احمد ایم اے کیوریٹر کتب خانۂ خدا بخش بانکی پور کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے ۔



مکتوبۂ شہزادی جہاں آرا بیگم



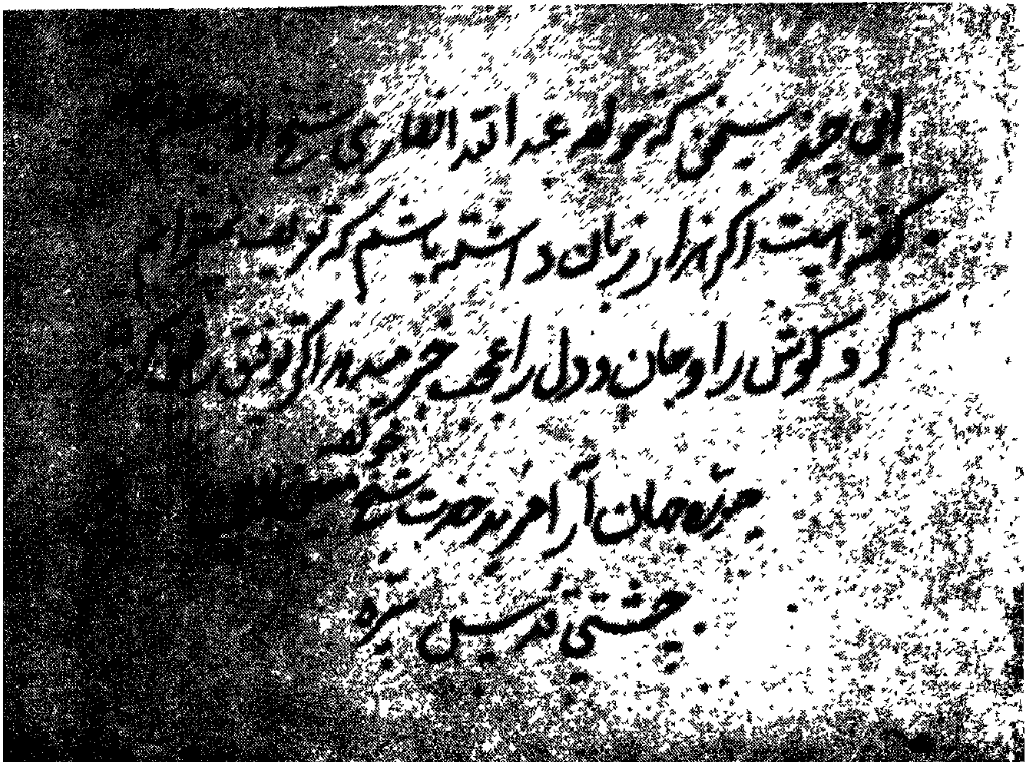
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين ٥
ستايش و حمد مر خدا يرا كه پروردگار عالميانست
الرحمن الرحيم ٥ مالك
بخشاينده مهربانست پادشاه
يوم الدين ٥ اياك
روز قيامت ترا

«آیات بینات» مکتوبه شهزادی جهان آرا بیگم

غیر متبرجات
در حالتی که ظاهر کنندگان نباشند
بزینة ط و ان یستعففن
موضع زینت و آنکه طلب عفت کنند و بپوشند خود را بهتر است
خیر لهن ط والله
ان را باشند دور تر از تهمت و خدا تعالی
سمیع علیم ٥
شنواست دانا
کتبه الخادم الفقیر جهان آرا

بتاریخ سلخ شهر رجب سنه
یکهزار و هفتاد و سه هجری تحریر یافت
حدیث رسول صلی الله علیه وسلم
ان الله یحب السهل
الطلق ٥
تحقیق خدای تعالی دوست میدارد
شخصی را که آسان میگیرد ...
یعنی مردمان را سخت نگیرد و خنده ...
تهادوا تحابوا
با یکدیگر هدیه فرستید تا دوست ...

«آیات بینات» مکتوبه شهزادی جهان آرا بیگم (۱۰۷۳ ھ)



این چند سخن که مولانا عبدالله انصاری شیخ الاسلام [illegible]
گفته است اگر هزار زبان داشته باشم که تعریف [illegible]
گردد گوش را و جان و دل را عجب خبر میدهد اگر ذوق [illegible]
حرره جهان آرا مرید حضرت شیخ [illegible]
چشتی قدس سره

تحرير شهزادى جهان آرا بيگم

الله محمد علی
این بیاض را بعزیز
برخوردار قابل لایق
بدر النسا بیگم دادم
رقمه الحقیر الفقیر
جهان آرا بنت
شاهجهان بادشاه
غازی سنه ۵

جہان آ[illegible] ایک فارسی بیاض پر



شہزادی جہان آرا کی ایک مہر

دیا ھے ۔ یہ مہر سرخ رنگ کے پتھر کی ھے اور یہ الفاظ اس پر نقش ھیں :
« جہان آرا بنت شاہ جہاں ۱۰۶۹ »

جہان آرا کی تحریریں

(۱) بنارس ھندو یونیورسٹی کے « کلا بھون » میں ایک قدیم فارسی بیاض ھے جو جہان آرا کی ملکیت میں رہ چکی ھے ۔ یہ بیاض جہان آرا نے شہزادی بدر النسا بیگم کو تحفۃً دے دی تھی، یہ دراصل کچھ معروف و غیر معروف فارسی شعرا کے رباعیات کا مجموعہ ھے جو جہان آرا کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ بیاض پر سال ترتیب یا سال کتابت درج نہیں لیکن یہ یقینی ھے کہ اس کی کتابت ۱۰۸۰ ھ (سال وفات بدر النسا بیگم) سے پہلے ھوئی ھوگی۔ اس مجموعے میں ۱۸۵ رباعیات ھیں اور یہ بیاض « کلا بھون » میں ۵۸۷۷ نمبر پر درج ھے[1]۔ اس پر ایک مضمون G. P Sexena کا ھندی رسالہ « کلا ندھی » جلد ۲ نمبر ۱ میں چھپا ھے لیکن راقم کی نظر سے اب تک نہیں گزرا ۔

اس بیاض پر جہان‌آرا کے ھاتھ کی لکھی ھوئی حسب ذیل تحریر ملتی ھے[۲] :

الله محمد علی

این بیاض را بفرزند
برخوردار قابل لایق
بدر النسا بیگم دادم
رقمه الحقیر الفقیر
جہان آرا بنت
شاہ جہاں پادشاہ
غازی ٥

---

(۱) رباعیات کی تعداد اور بیاض کے نمبر کی اطلاع جناب اسد کرشنا ڈپٹی ڈائرکٹر کلابھون ، بنارس یونیورسٹی نے جناب سید مقیت الحسن ، نیشنل لائبریری کلکتہ کو دی ھے ، راقم دونوں اصحاب کا ممنون ھے ۔

(۲) دیکھیے لوح رقم — ۲ ، اس تحریر کا عکس جناب ڈاکٹر حکم چند « نیر » لکچرر شعبۂ فارسی و اُردو بنارس ھندو یونیورسٹی نے بھیجا ھے ۔ اس عنایت کے لیے ان کا شکریہ ادا کیا جاتا ھے ۔

شہزادی بدر النسا بیگم (م ۱۰۸۰ ھ) عالمگیر کی بیٹی تھی جس کا ذکر « مآثر عالمگیری » وغیرہ میں موجود ہے . شاہ جہاں کی اسیری کے زمانے میں جب جہان آرا قلعۂ آگرہ میں اس کی خدمت میں مصروف تھی اس کا زیادہ وقت تصوف کے مطالعہ، خدا کی عبادت اور بھائیوں کی اولاد کی تعلیم و تربیت میں گزرتا تھا . بخوبی ممکن ہے کہ عالمگیر نے بدر النسا کی تعلیم و تربیت کا انتظام بھی جہاں آرا کے ذمہ کردیا ہو اور اس نے اپنی بھتیجی اور شاگرد کو یہ بیاض تحفے کے طور پر بخش دی ہو

• •

(۲) کتب خانۂ رضائیہ رام پور میں « پند لقمان » کا خوش خط نسخہ محفوظ ہے جس کے ساتھ « رسالہ خواجہ عبد اللہ انصاری » بھی ایک ہی جلد میں مجلد ہے . یہ دونوں کتابیں خط نستعلیق کے مشہور اور ممتاز خطاط میر علی (متوفی ۹۵۷ ہجری)[1] کی تحریر کردہ ہیں . یہ نسخے مغلوں کے شاہی کتب خانے کی زینت بن چکے ہیں اور ان پر جہانگیر، شاہجہاں اور جہاں آرا کی تحریریں ثبت ہیں[2]. جہانگیر کی حسب ذیل تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ اسے ۱۰۱۵ ہجری میں دستیاب ہوا تھا :

الله اکبر

« بتاریخ سیوم محرم سنہ ۱۵ داخل کتاب خانۂ این نیازمند درگاہ الٰہی شد حررہ جہانگیر ابن اکبر .

پند نامۂ لقمان حکیم و سخنان عبداللہ انصاری کہ بخط ملا میر علی ست »

---

(۱) مختار الدین احمد . «میر علی الکاتب کا ایک شاہکار» مجلۂ علوم اسلامیہ (دسمبر ۱۹۶۰ ء) ص ص ۱۲۹ ـ ۱۳۸

اس میں میر علی کے تحریر کردہ ۴۸ مخطوطات پر جو دنیا کے کسی نہ کسی کتب خانے میں محفوظ ہیں . تفصیلی یادداشت سپرد قلم کی گئی ہے .

(۲) Hafiz Nazir Ahmad, "Notes on Important Mss found in the Various Librareis in India" *JASB.* (1918) p. cccxx

۱۰۳۷ ھجری میں جہانگیر کی وفات ہوتی ہے تقریباً دو سال کے بعد ربیع الاول ۱۰۳۹ کو یہ کتاب شاہجہاں کے کتب خانے میں داخل ہوتی ہے۔ اس نسخے پر شاہجہان کی حسب ذیل تحریر لکھی ہوئی ملتی ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

«این پند نامۂ لقمان حکیم وغیرہ کہ بخط خوب ملا میر علی ست بتاریخ بست و پنجم ماہ ابان آلہی ۱۰۳۹ ھجری در دارالخلافۂ اکبرآباد، داخل کتاب خانۂ این نیازمند درگاہ شد.

حررہ شہاب الدین محمد شاہ جہان بن جہانگیر بادشاہ بن اکبر بادشاہ غازی».

یہ نسخہ کچھ ہی دنوں تک شاہجہاں کے پاس رہتا ہے کہ وہ اسے اپنی چھیتی بیٹی جہاں آرا بیگم کو بخش دیتا ہے اور ایک تحریر لکھ دیتا ہے:

«این پند نامہ را در ذی الحجہ سنہ ۱۰۴۰ ھجری موافق سنہ ۲ جلوس مبارک بفرزند ارجمند سعادت مند برخوردار کامگار بجان برابر ملکہ از جان بہتر جہان آرا بیگم..».

شاہجہاں کی اس تحریر کے آخری الفاظ پر صحاف نے غلطی سے کاغذ چسپاں کردیا ہے اس لیے پڑھے نہیں جاتے

نسخے کے خاتمے پر اب جہاں آرا کی تحریر پر نظر پڑتی ہے[1].

«این چند سخن کہ خواجہ عبد اللہ انصاری شیخ الاسلام وقت خود گفتہ است اگر ہزار زبان داشتہ باشم کہ تعریف نمیتوانم کرد گوش را و جان و دل را عجب خبر میدہد اگر توفیق رفیق گردد.

حررہ جہان آرا مرید حضرت شیخ خواجہ معین الدین چشتی قدس سرہ»

* *

(۱) دیکھیے لوح رقم—۳ اس تحریر کے عکس کے لیے راقم مولانا امتیاز علی عرشی ناظم کتاب خانۂ رضائیہ رام پور کا ممنون ہے۔

(۴) صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی کے کتاب خانے میں اوراد و وظائف کا ایک قلمی مجموعہ دیکھنے میں آیا[1]. یہ اول سے آخر شہزادی جہان آرا بیگم کے ھاتھ کا لکھا ہوا ھے. تعداد اوراق : ۷٦ ھے ورق ۱ (الف) پر سب سے پہلے پختہ قلم کی ایک تحریر شاہجہانی عہد کے کسی امیر کی لکھی ھوئی ملتی ھے :

«این آیات بینات وکلمات طیبات ریحته قلم مشکین رقم نواب احتجاب عصمت حباب مریم الزمانی بلقیس الدورانی جہان آرا بیگم بنت بادشاه عادل بادل معمور حضرت شہاب الدین محمد شاهجهان بادشاه المخاطب صاحبقران ثانی غاریست که هنگام عزلت و انزوا با والد ماجد در قلعه و شهر بنیاد اکرآباد اوقات فرخنده ساعات را به طاعت الہی و اطاعت قبله گاهی[2] میگذرانید متوجه بتحریر آن گردیده اند».

اس صفحے پر دو مدور اور دو مستطیل مہریں ثبت ھیں. مدور مہریں سیاہ روشنائی سے لگائی گئی ھیں. پہلی «سید احمد قادری غلام صاحب قران ثانی شاہ جہان بادشاہ غازی» کی ھے اور اس پر سال نقش ۱۰٦۵ ھ کھدا ہوا ھے. دوسری مہر پر «سید احمد غلام شاہ اورنگ زیب عالمگیر ۱۰۷۱» منقوش ھے. راقم کا قیاس ھے کہ اوپر کی تحریر انہی سید احمد قادری کے قلم کی لکھی ہوئی ھے. دونوں مستطیل مہریں سرخ رنگ سے ثبت کی گئی ھیں. چھوٹی مہر نصیرالدین حیدر بادشاہ اودھ (م۱۲۴۳-۱۲۵۳ھ) کی ھے اس میں حسب ذیل شعر منقوش ھے :

خوش است مہر کتب خانۂ سلیمان جاہ
بہر کتاب مزین چو نقش بسم اللہ

(۱) مخطوطۂ فارسی رقم : ۱۰۰۱، اب یہ کتب خانہ نواب صدر یار جنگ کی وصیت کے مطابق مولانا آزاد لائبریری میں منتقل ہوگیا ھے اور «ذخیرۂ حبیب گنج» کہلاتا ھے.

(۲) اصل میں «قبلگاهی» لکھا ہوا ھے.

دوسری مہر جو تقطیع میں پہلی سے بڑی ہے امجد علی شاہ بادشاہ اودھ (١٢٥٨-١٢٦٣ھ) کی ہے جس میں حسب ذیل شعر کھدا ہوا ہے :

ناسخ ہر مہر شد چوں شد مزین بر کتاب
خاتم امجد علی شاہ زماں عالی جناب

ورق ١ (ب) سے اصل کتاب سورۂ فاتحہ اور اس کے فارسی ترجمے سے شروع ہوتی ہے. قرآن کا خط نسخ اور جلی ہے ترجمے کا خط نستعلیق ہے اور نسبةً خفی. اس کے حاشیے پر ایک مدور سیاہ مہر چسپاں ہے جس پر «. . . خان فدوی محمد شاہ بادشاہ غازی» اس طرح ثبت ہے کہ صاحب مہر کا نام نہیں پڑھا جاتا. یہ مہر کسی اور جگہ سے کاٹ کر یہاں بعد کو چسپاں کردی گئی ہے. اس صفحہ پر ٢٦ شوال ١١٩٢ ھ کا ایک عرض دیدہ موجود ہے. ایک دوسرے قلم سے «آیات بینات قلمی خوشخط مطلا و مجدول کاغذ سفید ص ١٢٤ ح ٢» لکھا ہوا ہے. یہاں پر غالباً لکھنے والے کی ایک بیضاوی مہر ثبت تھی لیکن یہ اس طرح مٹادی گئی ہے کہ پڑھی نہیں جاتی. مخطوطے کے ورق ٧٦(ب) پر تین مہریں منقوش ہیں، دو تو نصیر الدین حیدر اور امجد علی شاہ کی وہی مہریں ہیں جو سرورق پر ثبت ہیں، تیسری بیضاوی مہر «محمد علی خانہ زاد محمد فرخ سیر بادشاہ غازی» کی ہے، یہ تینوں مہریں بعد کو کاٹ کر اس ورق پر چسپاں کی گئی ہیں.

اس مجموعۂ ادعیات کا جس میں قرآن پاک کی کچھ سورتیں اور متعدد احادیث وغیرہ ترجمے کے ساتھ درج ہیں کوئی نام نہیں ہے. جہان آرا نے اپنے وظیفے کے لیے کچھ آیات و احادیث ایک بیاض میں نقل کرلی تھیں کہ وہ انہیں وظیفے میں پڑھ سکیں، اس لیے مجموعے کے نام کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا.

کتب خانۂ حبیب گنج کے فہرست نگار نے اس کا نام «آیات بینات» اس لیے درج کیا ہے کہ سر ورق پر کسی نے «آیات بینات قلمی خوشخط» لکھ دیا ہے، اس لکھنے والے کو غلط فہمی شاہجہانی عہد کے اس

امیر کی تحریر سے ہوئی ہے جس کی ابتدا «این آیات بینات و کلمات طیبات» سے ہوتی ہے اور جو سرورق پر درج ہے۔ ظاہر ہے یہاں لکھنے والے کی مراد یہ نہیں ہے کہ اس کتاب کا نام «آیات بینات» ہے۔

اس مخطوطے کے خاتمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جہان آرا کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور سال کتابت ۱۰۷۳ھ ہے:

«کتبه الخادم الفقرا جهان آرا بتاریخ سلخ شهر رجب سنه یکهزار و هفتاد و سه هجری تحریر یافت»

مجموعے کے اختتام کے بعد جہاں آرا کو دو حدیثیں پسند آئی ہیں اور انہیں ترجمے کے ساتھ اپنی بیاض میں نقل کردیا ہے۔

«إن الله يحب السهل الطلق: تحقیق خدای تعالی دوست میدارد شخصے را که آسان میگیرد هر مرد مان، یعنی مردمارا سخت نگیرد و خنده رو باشد»۔

دوسری حدیث ہے۔ «تهادوا تحابوا: بایک دیگر هدیه فرستید تا دوستی زیاده شود»۔ ان دونوں حدیثوں کے انتخاب اور نقل سے جہان آرا کی طبیعت اور پسندیدگی پر روشنی پڑتی ہے۔

یہ بیش قیمت مخطوطہ جس کی کتابت شہزادی جہان آرا بیگم نے ۱۰۷۳ ہجری میں شاہجہاں کے عہد اسیری میں قلعۂ آگرہ میں کی، شاہجہانی تحویل دار سید احمد قادری کے پاس رہی شہزادی ضرورت کے وقت کتاب اس سے لے لیتی ہوگی اور بعد کو پھر کتاب تحویل دار کے پاس محفوظ ہوجاتی ہوگی۔ شہزادی کی وفات (۱۰۹۲ھ) کے بعد کتاب عالمگیری کتب خانے میں منتقل ہوگئی تحویل دار یہی سید احمد قادری ہیں، جو پہلے «غلام صاحبقران ثانی شاہجہاں بادشاہ» تھے اب کی غلام شاہ اورنگ زیب عالمگیر» ہوگئے ہیں۔ عالمگیر کی وفات (۱۱۱۸ھ) کے بعد اس کے اخلاف کی باہمی آویزش کے دور میں یہ کتاب کہاں رہی معلوم نہیں، کچھ عرصے کے بعد ہم یہ کتاب «محمد علی خانہ زاد محمد فرخ سیر بادشاہ» کے پاس دیکھتے ہیں۔ فرخ سیر کے قتل اور محمد شاہ کی تخت نشینی کے بعد یہ کتاب محمد شاہ بادشاہ غازی (م ۱۱۶۱ھ) کے کتب خانے میں

منتقل ہوتی ہے۔ اس کے ایک امیر کی مہر موجود ہے جس نام نہیں پڑھا جاسکا۔ محمد شاہ کے بعد یہ نسخہ شاہ عالم ثانی (م ۱۲۲۱ھ) کے پاس پہنچتا ہے اس کے ایک امیر کے ہاتھ کا لکھا ہوا ۱۱۹۷ھ کا عرض دیدہ موجود ہے۔ حکومت مغلیہ کے انتشار کے بعد شاہی کتب خانہ برباد ہوجاتا ہے اور یہ کتاب کسی طرح شاہان اودھ کے کتب خانے میں پہنچ جاتی ہے۔ نصیر الدین حیدر (م ۱۲۵۳ھ) اور امجد علی شاہ (م ۱۲٦۳ھ) کے کتب خانوں کی مہریں کئی جگہ اس مخطوطے پر ثبت ملتی ہیں۔ اس حکومت کی تباہی کے بعد یہ نسخہ ٹونک کی ریاست میں حافظ عبداللہ البصیر ساکن محلہ قافلہ ٹونک راج کے پاس پہنچ جاتا ہے جہاں سے ۱۹۳۹ میں کتب خانۂ حبیب گنج میں منتقل ہوتا ہے۔ نواب صدر یار جنگ کی وفات (۱۹۵۰ء) کے بعد ان کی وصیت کے مطابق جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی توجہ اور الحاج مولوی عبید الرحمن خان صاحب شروانی کی علم دوستی سے ۵ دسمبر ۱۹٦۰ء کو پورا کتاب خانہ مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں منتقل ہوجاتا ہے اور اب یہ انمول رتن یہیں علی گڑھ میں محفوظ ہے*۔

پس نوشت:

محمد اشرف صاحب کتب خانۂ سالار جنگ حیدر آباد نے راقم سے بیان کیا کہ آغا حیدر حسن صاحب دہلوی کے پاس «دیوان شاہی سرواری» کا ایک قلمی نسخہ ہے جس پر شہزادی جہان آرا کی مہر ثبت ہے راقم کو اس نسخے کے دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ انہوں نے ایک وظیفے کی کتاب کا بھی ذکر کیا جو شہزادی کی ملکیت تھی اور جس پر اس کی تحریر اور مہر تھی یہ نایاب نسخہ سالارجنگ ثالث نے اعلحضرت میر عثمان علی خاں سے مستعار منگوایا تھا پھر واپس نہ آیا ممکن ہے سلطان کوٹھی میں اب بھی محفوظ ہو۔

* آل انڈیا اورینٹیل کانفرس کے ۲٦ ویں اجلاس (۴، ۵، ٦ جنوری ۱۹٦۵) منعقدہ گواہٹی آسام کے شعبۂ اسلامک اسٹڈیز میں پڑھا گیا۔

بدیع الدین ترکو سیستانی

ڈاکٹر نذیر احمد*

بدیع الدین ترکو اپنے دور کا قابل توجہ شاعر گذرا ہے، اسی بنا پر اس کا مختصر ذکر فارسی کے اکثر تذکروں میں پایا جاتا ہے۔ مگر ان تذکروں میں اس کے متعلق جو کچھ درج ہے اس سے اس کی زندگی کے بارے میں مطلق روشنی نہیں پڑتی یہاں تک کہ اس کے زمانے کا بھی اندازہ نہیں ہوسکتا۔ فارسی کے سب سے قدیم تذکرے: «لباب الالباب» (سال تالیف ۶۱۸ ھ) میں عوفی نے اس کا ذکر نہایت مختصر طور پر اپنے مخصوص انداز میں کیا ہے چنانچہ اس کے دو ایڈیشنوں[1] میں مرزا محمد قزوینی اور آقاے سعید نفیسی جیسے فضلا بھی کچھ بھی اضافہ کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ راقم حروف کو بدیع الدین کا کچھ زاید کلام «خلاصة الاشعار» کے نسخۂ بانکی پور کے اس حصے میں مل گیا جس کو مؤلف نے بطور ضمیمہ شامل[2] کیا تھا۔ ایک نیا قصیدہ «مؤنس الاحرار[3]» میں کلاتی نے بدیع سیفی کے نام درج[4] کیا ہے جس کے کچھ اشعار «مجمع الفصحا» میں اسی بدیع الدین کے ذیل میں درج ہوئے ہیں۔ ان منظومات کی دریافت سے اس شاعر کی

(*) ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

---

(۱) پہلے ایڈیشن کی پہلی جلد ۱۹۰۶ء میں اور دوسری ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی، اور دوسرا ایڈیشن ۱۳۳۵ شمسی۔ ۱۹۵۷ء میں شایع ہوا۔

(۲) اس پر مصنف نے خود نظر ثانی کی ہے۔

(۳) اس کا واحد نسخہ مسلم یونیورسٹی لائبریری (حبیب گنج کلکشن) میں موجود ہے۔ یہ کتاب جاجرمی کے مرتب کردہ مجموعۂ اشعار «مونس الاحرار» (مطبوعہ تہران ۱۳۳۷ شمسی) سے مختلف ہے جو ۷۰۲ ہجری میں مرتب ہوا ہے۔

(۴) کلاتی: مؤنس الاحرار: ۲۲۰ـــ۲۲۴

زندگی کے بعض پہلو روشن ہوجاتے ہیں اور اس کے زمانے کا باقاعدہ تعین ہوجاتا ہے۔ علاوہ بریں بعض اہم تاریخی معلومات بھی حاصل ہوجاتے ہیں۔ مثلاً بدیع الدین کا ایک قصیدہ مکرانی سلطان تاج الدین ابو المکارم کی مدح میں ہے۔ مکران کے اس بادشاہ اور اس کے خاندان کے ذکر سے تاریخیں خالی ہیں۔ اس خاندان کی تاریخ کا واحد مأخذ «دیوان سراج الدین خراسانی» ہے جس کے دو قلمی نسخے راقم حروف کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ان دونوں نسخوں کے باہمی مقابلے سے جو ناقدانہ متن تیار ہوا ہے وہ زیر طبع ہے۔ بدیع الدین نے تاج الدین ابو المکارم کے قصیدے میں سراج الدین کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ بات پوری طرح متحقق ہوگئی ہے کہ بدیع الدین بھی اسی خاندان سے وابستہ تھا اور اسی بنا پر اس کا یہ قصیدہ اہم تاریخی سند کا کام دے سکتا ہے۔ گویا یہ قصیدہ مکران کی تاریخ کا دوسرا ہم عصر اور قابل توجہ مأخذ ہے۔ بدیع الدین کی زندگی کے بعض گوشوں پر روشنی ڈالنے کی پہلی بار باقاعدہ کوشش اس مقالے کی شکل میں ناظرین کے سامنے ہے۔

عوفی نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے صرف دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اچھا شاعر تھا اور یہ کہ اس نے غیر متاہلانہ زندگی بسر کی، بعد کے تذکروں میں بھی یہی باتیں برابر دھرائی گئی ہیں۔

بدیع الدین کی غیر متاہلانہ زندگی کی بابت «لباب الالباب»[1] کی ذیل کی اطلاع «عرفات»[2] اور «مجمع الفصحا»[3] میں بھی مذکور ہے:

> وقتی دوستی او را گفت: تاکی در مقام عزوبت قرار کنی؟ وقت نیامد که یکی را از بنات کرام درحبالهٔ خود آری و از مساکحهٔ بنت الکرم که ام الخبائث است بمصاهرهٔ بنات کرام که ام المکارم

(۱) لباب الالباب (طبع نفیسی) ص ٤٩٠—٤٩١

(۲) عرفات العاشقین ورق: ۱۳۰

(۳) مجمع الفصحا (چاپ جدید) ص ٤٣٠

باشد رغبت کنی، این قطعه بدیه گفت:

مراکسی ز زبان دگر کسی دی گفت
که ای فلان چو جهان جاودان نمی پاید

گذشت عهد شباب و برو پدید آمد
نشان شیب، کنون گر کنی زنی شاید

از آنک از پی ابقای نوع نسلت را
مگر ز جنس تو روزی نتیجه ای زاید

نکاح بر تو ره صد سفاح بر بندد
صلاح بر تو در صد فلاح بگشاید

از آن سوال جگر خای او برنجیدم
جواب دادم و گفتم که ژاژ می خاید

کسی که کرد بدو عافیت سلام علیک
جز از «سلامت فی الوحده» کی بیاساید

ز چند گونه کفایت که در هنر دارم
کفاف خرج من ای خواجه در نمی آید

مرا نکو شده کاریست زین زمان الحق
که بر سرم زنکی . . . خوار می باید

بباشد این ز حکیمی که من زنی خواهم
بنان و جامه و او را دگر کسی . . . ید

بدیع الدین کا تخلص بدیعی تھا جیسا کہ «خلاصۃ الاشعار»[1] «عرفات عاشقین» اور «مجمع الفصحا» سے واضح ہے ، «لباب» میں بعض نظم بدیع الدین لکھا ہے ، اس سے تخلص پر قیاس کیا جا سکتا ہے . البتہ «عرفات» اور «مجمع الفصحا» میں یہ نام بدیع الزماں کی شکل میں درج ہے ، (خلاصۃ الاشعار میں نام درج نہیں). وطن کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ سیستان

(١) خلاصة الأشعار ورق : ٣٣٤ الف

کا باشندہ تھا۔ اسی بنا پر اس کی نسبت سجزی[1] اور سیستانی ملتی ہے «عرفات» اور «مجمع الفصحاء» میں اس کو ترکوئی، اور سجزی دونوں لکھا ہے۔

«حکیم بدیع الزمان الترکوئی السجزی، مولد و منشاء وی سجستان و ترکو حصاریست که آنرا ترقو هم گویند»[2]۔

اس سے زیادہ واضح بیان «مجمع الفصحا» کا ہے:

«هو حکیم بدیع الزمان الترکوئی السجزی، مولد و منشاء وی ترکو و آن حصاریست از سیستان. اینکه بعضی او را تبریزی دانسته همانا سهو کرده»[3]

ان دونوں بیانوں سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ «ترکو» کوئی مقام سیستان میں تھا جہاں بدیعی کی پیدائش اور نشو و نما ہوئی تھی۔ مگر «لباب الالباب» میں محض اس قدر ہے:

«بدیع ترکو که ترکان ضمیر او دلبران خوب روی و بزرگان طبع او خوب چهرگان گشاده مو اند»

اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ترکو لقب یا خاندانی نسبت رہی ہوگی، جس کا کچھ نہ کچھ تعلق ترک سے ہے۔ اسی سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ «ترکو» میں حرف اول مفتوح نہیں مضموم ہوگا۔ «لباب الالباب» میں عنوان یہ آیا ہے:

«الاجل بدیع الدین ترکو السجزی»

وطنی نسبت «السجزی» پر «ال» کا اضافہ ہے اس سے بآسانی قیاس ہوسکتا ہے کہ اگر «ترکو» بھی اسی طرح کی کوئی نسبت ہوتی تو اس پر بھی «ال» آتا جیسا کہ «عرفات» اور «مجمع الفصحا» میں الترکوئی کی شکل میں موجود ہے۔ اس بنا پر قرین قیاس یہی ہے کہ عوفی کے نزدیک «ترکو» غالباً نام یا عرف یا خاندانی نسبت ہوگی، وطن سے اس کا تعلق نہیں۔

---

(۱) طبع لائیڈن میں سنجری غلط ہے۔
(۲) عرفات ورق: ۱۳۰
(۳) ایضاً ص ۴۳۰

«خلاصة الاشعار» کے زائد منظومات کا ذکر ہم کرچکے ہیں۔ ان تین زاید قصاید میں پہلا قصیدہ مکران کے سلطان تاج الدین ابو المکارم کی مدح میں ہے۔ اس سلسلے میں چند ابیات قابل غور ہیں[1] :

صبح دم از خواب هستی چون در آمد آن پری
آن جهان جان فزای و آن کمال دلبری

زر چنان قدری ندارد اینقدر باشد از آن
کز جهان بر داشت خود شاه رسم چاکری

داور دوران که بدور عدل او گر خواستی
بر گرفتی از میان آخشیجان داوری

ظل حق شه تاج دین آن کز کمال عز و قدر
آسمانش کرد تختی آفتابش افسری

بو المکارم آنکه بر ذاتش کرامات کرام
ختم شد جاوید چون بر مصطفیٰ پیغمبری

آنکه بر فرق وجودش فرخش تاجی نهاد
لطف حق از عدل فاروقی و علم حیدری

در جهان دائره شکل از ملوک کل جهان
اختیار آمد چنان کز شکلها شکل کری

پیش یاجوج حوادث در دیار مملکت
حزم خضر الهام او سدّی بود اسکندری

ای شهنشاهی که اندر چار دیوار جهان
همت کشور صیت تست ارچه تو در یک کشوری

خطهٔ مکران چه باشد ز آنکه هم نازل بود
در ادای همت تو ملک سلطان سنجری

---

(۱) خلاصة الاشعار ورق : ۳۳٤ الف — ۳۳۵ الف اس قصیدے کے دو شعر «عرفات» میں بھی منقول ہیں ۔

بود عالم بحر و ذات شاه خسرو چون صدف
گوهری آمد وجودت آن صدف را گوهری
خسروا من بنده را در عرصهٔ دهر او فتاد
مهرهٔ دولت ز رخم حادثه در ششدری
قرب شش سالست بیش و کم که ناگه می زند
زهرهٔ طبعم نوا از مدحتت بی مزهری
نیست بر حال طبیعی شعرم و آگه شوی
از مزاج حال من چون نبض نظمم بنگری
نقد عقد این جواهر را بعالم بعد تو
نیست بالله بهتر از مداح خاصت جوهری
زبدهٔ آل رسول الله سراج دین که هست
درّ دریای طهارت شمع جمع مهتری

ان اشعار سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتیں :

۱—قصیدہ تاج الدین ابو المکارم کے لیے لکھا گیا تھا.
۲—تاج الدین مکران کا سلطان تھا.
۳—اس کے باپ کا نام شاہ خسرو تھا.
٤—تاج الدین نے کسی فتنہ کو جس کو بارحوج حوادث کہا گیا ہے، فرو کیا تھا .
٥—بدیعی چھ سال تک تاج الدین کی مدح سرائی کرتارہا ہے .
٦—سراج الدین بھی اسی مکرانی سلطان کا مداح خاص تھا.
۷—سراج الدین بھی سلطان کی طرح شعروشاعری کا قدردان تھا .
۸—سراج الدین سید تھا.

ان میں سے اکثر امور کی توثیق «دیوان سراجی» سے بخوبی ہوجاتی ہے.
تاج الدین مکرانی کا نام دوبار « طبقات ناصری » میں آیا ہے . ایک بار غیاث الدین[1] محمد بن سام (٥٥٦—٥٩٩ ھ) کے ملوک کے ضمن میں، اور

(۱) طبقات (طبع سوسایٹی) ص ۸۲

دوسری بار معزالدین محمد بن سام (۵۹۶—۶۰۲ ھ) کے ملوک کے[1] سلسلے میں. اس سے واضح ہے کہ تاج الدین تخت مکران پر ۵۹۶ ھ سے قبل متمکن ہوچکا تھا. دیوان سراجی سے تاج الدین ابوالمکارم سے متعلق چند تاریخیں معلوم ہوسکتی ہیں. ایک تاریخ ۶۰۴ یا ۶۰۵ ہجری[2] اس قصیدہ کی ہوگی جو تاج الدین ابوالمکارم کی مدح میں اس وقت لکھا گیا جب عید نوروز رمضان میں واقع ہوئی. تاج الدین کے بھائی نصرة الدین ابو الخطاب جو اول الذکر کے ساتھ شریک سلطنت تھا، اس کی مدح میں ایک قصیدہ[3] ۶۰۶ ہجری میں ملتا ہے. ان امور سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تاج الدین مکرانی کا زمانہ اواخر چھٹی صدی سے شروع ہوکر اوائل ساتویں صدی تک یقیناً رہا ہوگا.

تاج الدین کے باپ کا نام خسرو تھا. چنانچہ «دیوان سراجی» میں یہ نام تاج الدین اور اس کے بھائی نصرة الدین کے نام کے ساتھ اکثر اضافت ابنی کے ساتھ اور کہیں کبھی پور، پسر، اس کے اضافہ سے آیا ہے. دیوان مذکور میں دو جگہ تاج الدین کے باپ کے ساتھ اس کے دادا حسن (ایک نسخہ میں حسین) کا نام بھی اس طرح درج ہے[4]:

شاہ حسین خلقی و تا بسرای مملکت
دولت خسرو و حسن ماند بر تو جاودان

* *

شهریار دهر پور خسرو بن الحسن
بو المکارم آنکه هست اندر کرم فخر کرام

فتنۂ یاجوج کے فرو کرنے کا ذکر «دیوان سراجی» میں بھی آیا ہے. اور اس سے مراد فتنہ غز ہے چنانچہ سراجی نے ایک قصیدے میں جو تاج الدین کے بھائی نصرة الدین کی مدح میں لکھا گیا ہے، اس طرح کے اشعار[5]

---

(۱) طبقات ۱۲۵ (۲) قصیدہ نمبر ۸۳
(۳) قصیدہ نمبر ۲۵ (۴) منظومہ نمبر ۷۸ و ۸۶
(۵) دیوان سراجی (نسخۂ تہران) ورق ۶۱—۶۲

پیش کیے ہیں:

ملک و دین در افتادی ز یاجوج فنا فتنہ
اگر نہ سد شمشیرت پناہ ملک و دینستی

بہ پیش لشکرت شاہا حصار سنگ پست آمد
بشکل قلعۂ گردون اگر حصن حصینستی

مبارکباد فتح سنگ و غز مقہور پیش تو
دعای بیگماست این گر آمینش یقینستی

اسی فتح کے موقع پر ایک قصیدہ میں تاج الدین ابوالمکارم کی بھی ستائش ملتی ہے۔ اس کے چند شعر ملاحظہ ہوں[1]:

بہ پیش لشکر تو سنگ پست آمد چو حرف حر
سپاہی چون سپاہ تو چنین حرار کی باشد

حصار سنگ را قومی ہمی کردند حصاری
حصار عنکبوتی را مگس حصار کی باشد

مبارکباد فتح سنگ و غز مقہور پیش تو
کہ قہر لشکر غز را چو تو قہار کی باشد

تاج الدین کے ایک مدحیہ قصیدہ میں بھی سراجی نے «یاجوج ظلم» کا فقرہ غالباً «غز» ہی کے لیے استعمال کیا ہے۔

آن خداوندی خضر دانش کہ بر یاجوج ظلم
عدل او سدیست محکم دست او اسکندری

اسی قصیدے کی زمین میں بدیع الدین ترکو کا بھی قصیدہ واقع ہوا ہے۔ بدیعی نے جیسا کہا ہے واقعی سراجی، تاج الدین ابو المکارم کا مداح خاص تھا۔ «دیوان سراجی» میں ۲۱ منظومات صرف اسی سلطان کی مدح میں ہیں۔

(۱) دیوان سراجی ورق: ۵۸—۶۰

سراجی سید تھا اور اس کو اس کا بخوبی احساس تھا چنانچہ کہتا ہے[1]:

داند جہاں کہ نسبت ذاتم پیمبری است

بو ناوۂ وجود من از باغ حیدری است

اسی سلسلے کے چند شعر اور ملاحظہ فرمائیے:

خدا وندا سراجی آن کہ دارد ز نسل مرتضی اصل طہارت[2]

* *

بندۂ داعی سراجی سیدی از خاندان

با نصیبی وافراست اندر هنر من کل باب[3]

* *

زخاندان نبوت یکی ضعیف منم رفتہ آب رخم از برای نان جهان[4]

ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ بدیعی کی بحر و قافیہ میں سراجی کا بھی ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع یہ ہے[5]:

گشت طالع ز آسمان ملک و ملت اختری

شد پدید از لجۂ دریای دولت گوهری

سراجی کا یہ قصیدہ تاج الدین کے بیٹے سلطان شاہ کے لڑکے کے پیدائش کے موقع پر لکھا گیا تھا جیسا کہ ان ابیات سے ظاہر ہے:

زین پسر کز صلب سلطان شاہ آمد در وجود

تخت شاهی دید و تاج شهر یاری سنجری

باد این شهزادہ سلطان شاہ تاج الدین کہ هست

چون پدر تاج شهان و آفتابش افسری

بدیعی کی مقابل نظم تاج الدین کی مدح میں ہے اس بنا پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ شاید وہ سراجی کی نظم سے مقدم ہو لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگرچہ سراجی کی نظم تاج الدین کے پوتے کے پیدائش کے موقع پر لکھی گئی تھی لیکن تاج الدین اس وقت زندہ تھا جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہے۔

---

(۱) دیوان سراجی قصیدہ : ۲۲ — (۲) ایضاً قصیدہ : ۱۸

(۳) ایضاً قصیدہ : ۲۰ — (٤) ایضاً قصیدہ : ۲۱

(۵) ایضاً قصیدہ : ۲۷

شاه سلطان شه ز شه و این پسر ازوی چنان
وهم چو زال آید ز سام همچو طوس از نوذری
خسرو ایام تاج الدین که سلطان سپهر
هست با آن مرتبه در پیش تختش چاکری

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سراجی نے یہ قصیدہ کسی اور جگہ سے جبکہ وہ دربار سے دور تھا لکھکر بھیجا تھا جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے:

مصطفیٰ خلق و علی تمکینی و من سالها
بوده اندر خدمتت هم بوذری هم قنبری
نه چو تو ممدوح مادح پروری دیدست چرخ
نه چو من دیدست مداح مدایح پروری
لیک دورم دارد از درگاه تو چرخ فلک
آن چنان بی رحمتی نا مهربانی کافری
ورنه اکنون بودمی در خدمت درگاه تو
چون دگر اسای حس خویش بیشک مهتری

بدیعی کے زیر نظر قصیدے کی چند ابیات سراجی سے بہت مشابہ ہیں:

بدیعی:	سراجی:
با[1] تو زیر گنبد فیروزه گون هرگز نکرد هیچ موجودی زبردستی مگر انگشتری	نکرد با تو زبردستی اندرین عالم بزیر گنبد فیروزه گون مگر که نگین (قصیده ۲۳)

هست از ذات تو مشتق اسم جود و زان کند
دست و طبعش صرف افعال کرم را مصدری
شاه بن شه ابن شه فرزند سلطان شاه کو
آنکه آمد صرف افعال کرم را مصدری

---

(۱) یہ بیت مع اس بیت کے:
موی بشکافد به تیر از دقت رای و نظر — گر عدوی او مثل موئی شود از لاغری
عرفات ورق ۱۳۱ پر درج ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ سراجی نے تاج الدین کے بھائی نصرة الدین کے دربار سے متعلق ایک شخص بدیع الدین کا ذکر اس طرح کیا ہے[1]:

بدیع الدین مقری از رہ قول همه داودی الحان می نماید

لیکن یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ بدیع الدین مقری اور بدیع الدین ترکو ایک ہیں یا دو علحدہ شخصیتیں۔

بدیعی کا دوسرا قصیدہ ایک ایرانی بادشاہ کے لیے ہے جسکا نام عمادالدین تکین خاقان بتایا گیا ہے بظاہر وہ ماوراء النہر یا ترکستان کا سلطان معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی شخصیت کا باقاعدہ تعین نہیں ہوسکا ہے پھر بھی حسب ذیل اشعار قابل توجہ ہیں[2]:

که دارد چون تو در عالم ز خوبان جهان ای جان؟
دل از خارا خط از مینا رخ از دیبا لب از مرجان

بجوی آزار من حاشا که در راه هوای تو
منم بیدل، منم مسکین، منم عاجز، منم حیران

همی باری تو از خوبی همی نالم من از زاری
همی خوبی تو از دولت همی خوانم من از یزدان

تو اقبال جمال خود من از بهر صلاح دین
وجود شاه دین پرور بقاء خسرو ایران

خداوند خداوندان و خورشید جهانداران
فلک قدرت عمادالدین ملک سیما تکین خاقان

شهنشاهی که دایم از برای بزم او خیزد
زر از خاک و دُر از آب وگل ازخار وگهر از کان

بدو روشن بدو عالی بدو خرم بدو زنده
دماغ دین سر دولت دل سنت تن ایمان

---

(۱) دیوان سراجی ورق: ٦۷—٦۸

(۲) خلاصة الاشعار (نسخۂ کتب خانۂ خدا بخش بانکی پور) ورق: ۳۳۵

بروی و رای و عزم و حزم یارش نیست در گیتی
بعلم و حلم و خشم و عفو جفتش نیست در گیهان

خداوندا تو در جندی و از بیم حسام تو
بجنبد بچهٔ گهواره در اقصاء ترکستان

خجسته ماه نیسان است و خرم جشن فروردین
بگرید هر زمان ابر و بخندد هر زمان بستان

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں :

۱—پورا قصیدہ صنعت ترصیع و تقسیم و لف و نشر مرتب کا عمدہ نمونہ ہے اور اس اعتبار سے یہ قصیدہ سراجی کے مقابل قصیدہ «چار درچار» کے مشابہ ہے جو اس طرح شروع ہوتا ہے[1] :

عقیق و نرگس دلبر جمال و قامت جانان
معمی چار در چار اند من پیدا کنم آسان

یکی نوش است در شکر دوم زهر است در عبهر
سوم ماه است در جوزا چهارم سرو در بستان

۲—آخر سے پہلی بیت میں لفظ « جندی » سے ماوراءالنهر کے شہر جند کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے اور اس طرح ممدوح کا تعلق اس حصہ سے بخوبی قیاس کیا جاسکتا ہے ۔

بدیعی کا تیسرا قصیدہ اہم ہے یہ ایک بادشاہ کی مدح میں ہے جو یمین الدولة والدین بہرام شاہ کے نام سے یاد کیا گیا ہے :

دارای جهان دار یمین دول و دین کز دولت او یافت جهان رتبت و رونق
بهرام شه عادل و غازی که بحق اوست بر ملک زمانه ملک و مالک مطلق

یمین الدولہ بہرام شاہ مذکور خانوادۂ نیمروزیان و سجستانیان کا چھٹا بادشاہ تھا جس کا ذکر منہاج سراج نے « طبقات ناصری » میں واضح طور پر کیا ہے ۔ منہاج سراج کا بیان اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس نے

---

(۱) دیوان سراجی قصیده : ۷٦

۶۱۳ ہجری میں یمین الدولہ کے دربار میں حاضری دی تھی اور وہ سات ماہ تک اس کے دربار میں قیام پذیر رہا تھا۔ اس کے بیان کے بعض ضروری حصے یہ ہیں[1]:

السادس الملک العاری یمین الدولہ والدین بہرام شاہ حرب

ضابط اور قاہر بادشاہ تھا۔ سزا بھی سخت دیتا مگر عدل کی راہ سے تجاوز نہ کرتا تھا۔ علما و عربا کی تعظیم و تکریم میں اپنے اسلاف کے طریقے پر عمل کرتا تھا۔ اپنے باپ ملک تاج الدین حرب کے زمانے ھی میں معروف ہوگیا تھا۔ اور جوانمردی، تیری، زیرکی اور بہادری کے اعتبار سے مشہور زمانہ تھا۔ اور ایک مدت تک بیم روز پر اپنے باپ کے زمانے میں حکمرانی کرتا رہا۔ جب اس کا باپ ملک تاج الدین فوت ہوا تو وہ تخت نشین ہوا۔ . راقم (منہاج) ۶۱۳ ھجری میں شہر نسبت سے سیستان کی طرف متوجہ ہوا۔ . . . اور کریم بادشاہ کے دربار میں مشرف ہوا۔ بادشاہ ہر مرتبہ خلعت و تشریف بھیجتا رہا۔ اور جب تک وہاں رہا ہر ماہ بہت سا ساماں از قسم سونا اور غلہ بادشاہ کی طرف سے آتا رہا اور اس طرح اس عالی حوصلہ بادشاہ نے راقم کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ سات ماہ بعد راقم خراساں کی طرف متوجہ ہوا۔ ملک یمین الدین بہرام شاہ نظم و ضبط زیرکی و شجاعت میں بے مثل تھا۔ اس نے دوبار ملاحدۂ قہستاں سے جنگ کی اور اس میں نمایاں کارنامے انجام دیے۔ امام شریف الدین احمد فراھی نے جو اس زمانے کا ملک الشعرا تھا یہ قطعہ ان فتوح کے موقع پر لکھا:

ھمایون و فرخندہ براھل گیتی مبارک رخ و شاہ فرخ نژاد است

اس طرح ایک مدت تک اس نے حکومت کی اسی درمیان منگول کے حملے نے خراسان کو برباد کردیا اور اسلامی ممالک تہ و بالا ہوگیے۔ ایک قلعہ ہے جس کو قلعہ شہنشاھی کہتے ہیں یمین الدولہ کے بھتیجے اور

---

(۱) منہاج سراج: طبقات ناصری (طبع کابل) ص ۲۸۱—۲۸۲

ناصر الدین عثمان کے بیٹے نے اس قلعه کو ملاحدۂ قہستان کے ہاتھ فروخت کردیا تھا اور قلعه ان ملاحده کے تصرف میں تھا. یمین الدوله بہرام شاہ نے ملاحده کے پاس قاصد بھیجا اور قلعۂ شہنشاهی کی واپسی کا مطالبه کیا. اور کہلایا اگر اس معامله میں تاخیر ہوگی تو جلد لشکر اس طرف روانه ہوجائیں گے . اسی سبب سے قہستان کی طرف سے فدائی ان کے قتل کے لیے نامزد ہوئے. ٦١٨ هجری میں جمعه کے دن جس وقت بہرام شاہ نماز جمعه کے لیے جارہا تھا بازار کے درمیان چار فدائی اس پر ٹوٹ پڑے اور اس کا کام تمام کردیا».

بہرام شاہ کی مدح میں بدیعی کے قصیدے سے یه قیاس کیا جاسکتا ہے که اول الذکر دوران حکومت میں شاعر اپنے وطن سیستان میں رہا ہوگا.

بدیعی کا یه قصیده مشکل قوافی کا حامل ہے سراجی نے بھی دو[1] قصیدے انہیں قوافی میں لکھے تھے مگر ان کی بحریں مختلف ہیں. ممکن ہے بدیعی کے پیش نظر سراجی کے قصیدے رہے ہوں، اس لیے که دونوں کے یہاں حسب ذیل بیت بہت مشابه ہیں:

بدیعی:	سراجی[2]:
رعیت بطرب لایق حالست در این وقت	بزرگوا را عید خجسة روی نمود
سا رحمه و آزار دلآویز تو الیق	طرب که لایق حالست روز عید الیق
ترکان امید ارکف طغرل شه جودت	روا مدار که ترکان رنج و فاقه مرا
هستند عی گشته سالتون و به یرمق	کنند چهره چو التون و اشک چو یرمق

(۱) پہلا قصیده حمد میں ہے اور یوں شروع ہوتا ہے :

مقدری که با طراف قلزم ازرق بحکم اوست روان جرم آتشین زورق

(منظومه نمبر ۱)

دوسرا قصیده یوں شروع ہوتا ہے :

هلال عید پدید آمد از کران شفق چنانکه پهلوی بطیخ درمیان طبق

(منظومه نمبر ٦٨)

(۲) یه دونوں بیت دوسرے قصیدے کے ہیں .

بدیعی کے قصیدے کے چند اشعار ذیل میں درج کیے جاتے ھیں:

صبح آمد و بگشود ز مشرق در مغلق
دیوار جہان رخنه زد این سقف معلق
بر سفره اکسون سحر گنبد اطلس
ر داشت ر روی طبق چرخ مطبق
ر تحت افق عالم پیروره قبارا
گردوں کمرکش کلهی داشت مغرق
حیل شه روم از طرف هند رسیدند
افروخته حراقه و افراحة بیرق
زاد ار دل شب صبح سبکروح جهانگیر
چون معنی نکر سره ار حاطر احمق
تا شیشهٔ افلاک سنگ سیهٔ شب
شکست و ارو گشت روان راح مروق
چون طلمت باطل‌دل شب پنمه شد ار صبح
حلاج صمت مهر ندا کرد انا‌الحق
ای لب شکر پسته دهان بهر صبوحی
ر زن به رگ چنگ سرانگشت چو مدق
دریافتهٔ ای بت چین وقت نگه‌دار
چون یافت حهان رونق ستان خورنق
چون سور بهار است چنان ساز که گیرد
عناب تو در صوت شکر ریر ز فستق
آن پیر کهن سال جوان طبع که دیدست
هم عزت و هم خانه و هم خواری راوق
بی زلف مشوش شدهٔ یار درین فصل
آرام نگیرد دل عشاق مشوق

آراست عروسان طوی ساق چمن را
نو روز به پیرایهٔ تو ساعد مرفق
شد حلهٔ کحلی بنفشه ز نما نو
شد شقهٔ وردی شقایق ز صباشق
بوی سمن از خلق خداوند خبرداد
اندوده بداست باخور مسحق
دارای جهاندار یمین و دل و دین
کز دولت او یافت جهان رتبت و رونق
در دعوی فرماندهی و ملک ستانی
از جملهٔ شاهان جهان اوست مصدق
تایید ازل بوده باقبال تو همراه
امداد ابد گشته بانقامی تو ملصق
بحر از کف راد تو فروشد بخود از رشک
آری شگست اگر هست معمق معمق
بر خوان جهان مایدهٔ رزق نیارد
بی سعی تو این کاس سیه کاسهٔ ارزق
درگاه ترا چاکر ثابت قدم آمد
دایم فلک ثابته رالسبت مطبق
بنده ز پی شعر عروسان مدیحت
آورد لآلی سخنهای مسبق
بر عرصهٔ این لعب شها مانده پیاده
فرزین معانی سخنهای فرزدق
سعدان فلک با تو مه و سال موافق
از بحت موفا و ز اقبال موفق

«مجمع الفصحا»[1] میں بدیعی ترکو کے ذیل میں ایک قصیدے کی

(۱) مجمع الفصحا: ۴۳۱

چند ابیات مندرج ہیں ۔ یہ ایک طویل قسمیہ قصیدہ ہے جو ۷۰ ابیات پر مشتمل ہے اور « خلاصة الاشعار »[1] اور « مونس الاحرار »[2] میں بدیع سیفی کے ذیل میں درج ہے ۔ اگرچہ « خلاصة الاشعار » کا یہ مخصوص حصہ اور « مونس الاحرار » کاملاً محض ایک بیاض ہے ، تاہم « عرفات عاشقین » میں اس قصیدے کا عدم شمول « مجمع الفصحا » کے انتساب کو مشکوک اور کمزور کردیتا ہے ۔ اس بنا پر اس قصیدے کی ملکیت کا مسئلہ خاطرخواہ حل نہیں ہوا ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ حقیقت ہے کہ بدیعی کے اور قصیدوں کی طرح قصیدۂ زیر نظر کی ابتدائی تین بیتیں حسب معمول سراجی کی ان ابیات سے بہت مشابہ ہیں[3] :

چو مشتری بکمان و چون ماه در سرطان
در آمد ار درم آن آفتاب ماه جبین
چه گفت گفت که ای چون زمانه بد پیوند
چه راند راند که ای چون ستاره دور نشین

سراجی کی یہ نظم دہلی میں ٦٢٦ میں ہجری کے بعد لکھی گئی اس بنا پر قرین قیاس یہی ہے کہ اگر یہ نظم بدیعی کی ہے تو یہ سراجی سے متقدم ہے ۔

زیر بحث قصیدے کے چند شعر ملاحظہ فرمائیے :

در آمد ار درم آن آفتاب ترکستان
چو سرو برسر سروش هزار لاله‌ستان
دو چهره تابان تابان چون مشتری در قوس
دو لعل خندان خندان چو زهره در میدان

---

(۱) خلاصة الاشعار : ۲۷۸ ۔ ۲۷۸
(۲) مونس الاحرار قلمی : ۲۲۰ ـ ۲۲٤ ۔
(۳) سراجی کا قصیدہ شرف الملک مسعود اشعری کی مدح میں ہے (قصیدہ نمبر ۲۳) ۔

چه راند راند که ای چون زمانه بد پیوند
چه گفت گفت که ای چون سپهر بد پیمان

نه مردمی را در طبع کافر تو اثر
نه دوستی را در فعل کجرو تو نشان

مرا سبک شد این دل ز گرمی غم تو
تو با نشاں سبک روح در شراب گران

جواب دادم که برسرم رئیس چو عقل
خطاب کردم که در تنم عزیز چو جان

نهاده عشق تو اندر درون من آتش
گشاده مهر تو از دیدگان من طوفان

چو با تو باشم، باشم چو جام در مجلس
چو بی تو مانم، مانم چو گوی در میدان

بدان خدای که گوهر نگارد اندر بحر
بدان خدای که یاقوت بندد اندر کان

که گر ز طلعت میمون تو جدا باشم
به پای از سر دانم به وصل از هجران

وگر تو هرگز برمن دلیل بودستی   دلیل بادم در چشم صدر بدر زمان

کریم عالی اکفی الکفات نجم الدین   صلاح ملت یزدان و عارض سلطان

بهاء دولت عالی علی بن مسعود   که آفریدش از سعد و از علو یزدان

هزار بار بخدمت رسیده ام لیکن   سعادتست خداوند را ازان درمان

اشارتی کن تا بار من بدارد نیک   وگرنه باری انصاف او ز من بستان

اس ضمن میں حسب ذیل امور قابل توجه هیں:

یه صدر ممکن هے که اپنے همنام کا مترادف هو جو سلطان تاج الدین ابوالمکارم سے متعلق تها اور جس کی تعریف سراجی نے ایک قصیدے میں کی هے جس کے چند شعر یه هیں[1]:

ماه روئی که لبش گونهٔ مرجان دارد   دل من برد کنون قصد سوی جان دارد

---

(۱) دیوان سراجی قصیده: ۱۰۱

لب نوشین تو چون خاک کف پای عمید — دُرّ جان بخش تر از چشمهٔ حیوان دار
صدر عالی سر احرار جهان نجم الدین — آں که بر چرخ شرف رفعت کیوان دارد
تاج احرار و سر افراز عمید آن که بجود — بر عمیدان جهان فخر فراوان دارد
مکرما مادح جاه تو سراجی است که او — شرف از بندگی خسرو مکران دارد
خسرو بحر عطا شاه جہان تاج الدین — آن که در زیر نگین ملک سلیمان دارد

لیکن اس سلسلے میں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ سراجی نے اس صدر کا نام فقط نجم الدین لکھا ہے اور بدیعی نے نجم الدین علی ابن مسعود، اس بنا پر دونوں کی شخصیت ایک ہونے کے سلسلے میں کوئی بات قطعی طور پر نہیں کہی جاسکتی

بدیعی کا ایک مختصر قطعہ جو دو بیت پر مشتمل ہے، کسی شخص محمد بن محمود کی وفات پر کہا گیا تھا۔ قطعہ کی دونوں بیتیں «مجمع الفصحا» میں اس طرح درج ہیں[۱]:

نجم گردوں محمد محمود — زیر از احل جمال بهفت
اوچوجان بود و جان بمیرد، و من — زنده را مرثیت ندانم گفت

ایک قصیدے کی تین ابیات «عرفات»[۲] اور «مجمع الفصحا»[۳] میں درج ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوسکا کہ ممدوح کون تھا اور کن حالات میں یہ قصیدہ نظم ہوا تھا ابیات مذکورہ یہ ہیں:

مہر در جانت در آمد چون حلاوت در شکر
کینه از طبعت برون شد همچو موم از انگبین
بر بساط ملک او نه فقر ماند نه فقیر
و ز نشاط طبع او نه حزن ماند نه حزین
چتر فرمانش کند در گردن ایام طوق
رایض حکمش نهد بر کرهٔ افلاک زین

---

(۱) مجمع الفصحا : ۴۳۰ — (۲) عرفات ورق ۱۳۱
(۳) مجمع الفصحا : ۴۳۰

بدیعی کے نام «عرفات عاشقین»[۱] میں دو مزید قصیدوں کے چند اشعار منقول ہیں جو «مجمع الفصحا» سے خارج ہیں۔ ان میں سے ایک نظم کی تشبیب کے چار شعر مندرج ہیں:

یوسف صبح چو از چهره برانداخت نقاب
شد ز حسن نظرش مصر جهان خیر مآب
ترک روز از طرف هند برآمد بدرنگ
رنگی شب سوی روم روان شد بشتاب
از کلہ گوشۂ خور شقۂ قاقم پوشید
چرخ اطلس که ز شب داشت نقاب سنجاب
سر مهر ز کین بر زده شب رو تیغ (!)
تیغ کهسار ازان تیغ ز زر ساخت قراب

دوسری نظم کے تین شعر مندرج ہیں۔ یہ نظم کسی صدر کے لیے لکھی گئی تھی جس کی شخصیت پر کچھ روشنی نہیں ڈالی جاسکتی:

صدرا بدان خدای که هرگز نیافته است
در بارگاه عزت بیچونش بار چشم
در قدرتش ممالک سلطان عقل را
صاحب برید گوش شد و پرده دار چشم
کاندم که بی لقای تو باشم نبرد عقل
باشد قوای باصره بیقدر و خوار چشم

بدیعی نے رباعیاں بھی لکھی تھیں چنانچہ اس کی رباعیات کے دو نمونے «لباب الالباب[۲]» اور «عرفات عاشقین[۳]» میں درج ہیں۔ پہلی رباعی کسی شخص کے گھوڑے سے گرنے کے موقع پر نظم ہوئی تھی۔

آن اسپ ترا عظیم شیرین انداخت اصناف بده کمر در تحسین انداخت
در رهگذر تو پیر کفتاری بود اسبت چو بدان رسید سرگین انداخت

---

(۱) عرفات ورق : ۱۳۱ (۲) لباب : ۴۹۱—۴۹۲

(۳) عرفات ورق : ۱۳۱

آخری دو رباعیاں یہ ہیں:

گل را چو دم باد صبا خار نهاد از پوست برون آمد و بر خاک افتاد
بلبل چو بدید گفتش ای حور نژاد بد کردی تو که تکیه کردی برباد

رمح تو شہا دست دراز ظفر است شمشیر تو آینهٔ راز ظفر است
گر خصم تو سیمرغ شود هم نجهد از زاغ کمان تو که باز ظفر است

[۱/ ٦/ ١٩٦٥م]

تصحیحات

ص ٧٩ س ٦ «باحور» کے بجائے «بکاور» پڑھیے.
،، ١٤ آری بشکفتست اگر هست معمق.
،، ١٦ «ازرق» کے بجائے «اررق» پڑھیے
،، ١٧ «لست» کے بجائے «سست» پڑھیے

* * *

بلگرام

محمد فضل الرحمن ندوی*

ہندستان کے قصبات ہمیشہ سے علوم و فنون کے گہوارے رہے ہیں۔ خصوصاً مشرقی ہند کے قصبات اپنے وسائل و ذرائع کے لحاظ سے ہمیشہ اس قابل رہے کہ علم و دانش کے سوتے یہاں سے پھوٹیں۔ ان قصبات میں چند گھرانے ایسے ضرور ہوتے جہاں کوئی نہ کوئی استاذ اپنی گوناں گوں حیثیت میں تشنگان علم و ہنر کو بہرہ ور کرتا۔ ازمنۂ وسطیٰ کی علمی اور تدریسی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ یہی گھرانے ہمارے ملک کی اکثر ہستیوں کا مادر درسگاہ رہے[1] اور انھیں گہوارہ ہائے علم و فضل میں پل کر جوان ہوئے یہیں سے ان کی جسمانی، علمی اور روحانی صلاحیتیں ابھر کر ملک و قوم کے سامنے آئیں۔ انھوں نے ہندستان کا نام اونچا کرنے کے لیے خود اس ملک میں اور اس سے باہر جاکر علم و عرفان کی شمعیں روشن کیں تاکہ چراغ سے چراغ جلے اور نزدیک و دور کو اپنی ضیا پاشیوں سے منور کرے۔ اس حیثیت سے پورے ہندستان میں اودھ، الہ آباد اور عظیم آباد کا علاقہ نہایت درجہ ممتاز مانا جاتا ہے جہاں کے مردم خیز قصبات نے اپنی

(*) ڈاکٹر محمد فضل الرحمن ندوی، سینیر فیلو، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

---

(۱) سبحۃ المرجان: ۵۳۰ «بمبئی ۱۳۰۳ھ» میں آزاد بلگرامی نے ملا محمود جونپوری کے حالات میں لفظ «پورب» کی جو تشریح کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ علاقہ تین صوبوں — اودھ، الہ آباد اور عظیم آباد پر مشتمل تھا۔ اس کے قصبات اپنی گوناں گوں حیثیتوں میں شہر کے مد مقابل تھے۔ آج بھی پورب کے قصبات تہذیبی ثقافتی اور علمی لحاظ سے اہم ہیں۔

خاک کیمیا اثر سے اس درجہ کے علما و فضلا پیدا کیے جن پر سارا ہندستان فخر سے سر اونچا کرتا ہے۔ آزاد بلگرامی نے لکھا ہے کہ دارالسلطنت دہلی میں مرکزیت کی وجہ سے علما و فضلا کا ہمیشہ اجتماع رہتا تھا، چنانچہ ایک جگہ انھوں نے شعراء کے تذکرے میں اپنے دعوی کے ثبوت میں اس عہد کے چند ممتاز شعرا کا نام بھی گنایا ہے، لکھا ہے:[1]

«اما در عہد قدیم این طایفہ بیشتر دربانے تحت سلاطین بودہ اند و در اطراف و اکناف کمتر توان یافت، مثل ابوالفرج رونی و امیر خسرو و امیر حسن و شیخ جمالی کہ ہر سہ از شہر دہلی برخاستہ»

حقیقت یہی ہے کہ اسی بہار و خزاں کی پروردہ دلی کی گود میں ایسے علما و فضلا نے پرورش پائی کہ جنھیں دنیائے علم و دانش اپنا سرتاج سمجھتی ہے شیخ حمیدالدین دہلوی اسی خاک پاک سے اٹھے۔ شمس الدین یحیٰ اودھی کا بھی تعلق بالآخر سلطان المشائخ نظام الدین دہلوی سے ہوگیا تھا نصیر الدین محمود اودھی چراغ دہلی ثابت ہوئے۔ قاضی عبدالمقتدر نے تشنگان علم کے لیے سلسبیل علوم بہایا اور انھیں سیراب کیا پھر اپنی ابدی خواب گاہ اسی سر زمین کو بنایا معین الدین عمرانی دہلوی معاصر سلطان محمد بن تغلق نے علوم و فنون کا دریا بہایا اور علمی پیاس بجھانے والوں نے دل کھول کر سیرابی حاصل کی خواجگی دہلوی اور احمد تھانیسری کی جلوہ ریزیوں سے دلی جگمگا اٹھی تھی اور چراغ دہلوی کے انوار و تجلیات سے یہ روشن چراغ روشن تر ہورہا تھا وہ تیموریوں کی وجہ سے ہجرت کرکے کالپی پہنچے اور بقیہ عمر درس و تدریس میں صرف کی اور یہیں آسودۂ خاک ہوئے۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی دلی کی گل زمین کے گل صد رنگ تھے۔ ہجرت کرکے پورب میں جونپور پہنچے اور سلطان ابراہیم شرقی کی علم نوازی نے ان کی قدر و منزلت میں کوئی کمی نہ کی اور «ملک العلماء» کے خطاب سے روشناس کرایا۔ بعد کے دور میں شیخ

(۱) غلام علی آزاد بلگرامی : سرو آزاد : ۲٤٤

عبدالحق اور ان کے بیٹے شیخ نورالحق جیسے جلیل القدر محدثین نے حدیث کے فن کو رواج عام بخشا اور نزدیک و دور سے شمع آثار نبوی کے پروانے جوق در جوق آئے اور انہوں نے اطراف ملک میں پھیل کر چراغ سے چراغ روشن کیے ؛ آج بھی اس کے آثار جگہ جگہ آپ کو ملیں گے .

بعد کے دور میں دارالسلطنت کی یہ خصوصیت قائم نہیں رہی . بلکہ قصباتی زندگی کی اہمیت روز بروز بڑھتی ہی گئی اور اہل علم و دانش ملک کے اطراف و جوانب میں پھیل گئے . بالخصوص تیموری حملہ کے بعد (۸۰۳ھ / ۱۳۹۹م) جب دلی کا شیرازہ بکھرتا ہوا نظر آیا تو ملک میں طوائف الملوکی نے سر اُٹھایا اور مختلف امرا نے اپنے اپنے مقام پر خود مختار ہونے کی کوششیں کیں . گجرات میں ظفر خاں نے ، قنوج اور اودھ کے علاقے میں مبارک شاہ پسر خواجہ جہاں نے ، پچھمی علاقے ، لاہور دیبال اور ملتان میں خضر خاں نے اپنی اپنی حکومتیں قائم کرلیں اور دلی سے گویا ان کا ربط قائم نہ رہا . تیموری حملے کے زمانے میں جو قدسی صفات ہستیاں دلی چھوڑ کر پورب کی طرف مائل ہوئی تھیں ان میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی (۸۴۹ھ / ۱۴۴۸م) اور قاضی عبدالمقتدر کے پوتے شیخ ابوالفتح (۸۵۸ھ / ۱۴۵۴م) ممتاز شخصیت کے مالک تھے دولت آبادی نے مولانا خواجگی اور قاضی عبدالمقتدر شریحی کندی دہلوی سے جن کا قصیدہ[1] «لامیة الهند» مشہور زمانہ ہے ، تحصیل علم کیا تھا . شیخ ابوالفتح اپنے جدامجد کی طرح تدریسی علم میں نہایت پختہ تھے اور شعر و شاعری کا ستھرا ذوق رکھتے تھے . ان بزرگوں کے دامن علم سے ایک جم غفیر وابستہ رہا . مؤخر الذکر کے شاگرد شیخ اعظم لکھنوی نے لکھنو میں دریائے فیض رواں

---

(۱) اخبار الاخیار (ص ۱۷۳) سبحة المرجان (ص ۱۸۴) اور مآثر الکرام (ص ۱۸۲) میں کچھ اشعار درج ہیں اس کا مطلع یہ ہے .

یا سابق الطعن فی الاسحار والأصل   سلم علی دار سلمیٰ وابک ثم سل

[مولنا امتیاز علی عرشی نے پورا قصیدہ کئی نسخوں کی مدد سے «ثقافة الهند» (ستمبر ۱۹۵۰) میں شائع کردیا ہے .]

کیا۔ انھی کی ذات بابرکات سے ضیا لکھنوی اور سعیدالدین خیرآبادی کے چشمۂ علم کے سوتے پھوٹے۔ اس طرح تعلیم و تدریس اور قال اللہ و قال الرسول کی صداؤں کے ساتھ دیگر علوم و فنون کے غلغلے بلند ہوئے۔ یہاں تک کہ کوئی قصبہ ان کی جلوہ سامانیوں اور تنویر علم سے خالی نہ رہا۔ آزاد بلگرامی، ملا نظام الدین سہالوی صاحب درس نظامی کے تذکرے میں لکھتے ہیں[1]:

«اما صوبۂ اودھ و الہ آباد خصوصیتے دارد کہ در ہیچ صوبہ نہ تواں یافت۔ چہ تمام صوبۂ اودھ و الہ آباد بہ فاصلہ پنج کروہ نہایت دہ کروہ تخمیناً آبادی شرفا و نجبا است کہ از سلاطین و حکام وظائف و زمین مدد معاش داشتہ اند و مساجد و مدارس و خانقاہات بنا نہادہ و مدرساں عصر ہر جا ابواب علم بر روے دانش پژوہاں کشادہ و صلاے «اطلبوا العلم» در دادہ و طلبۂ علم جیل جیل از شہرے بہ شہرے می روند و ہرجا موافقت دست بہم داد بہ تحصیل مشغول می شوند و صاحب توفیقاں ہر معمورہ طلبۂ علم را نگاہ می دارند و خدمت ایں جماعہ را سعادت عظمیٰ[2] می دانند»

اورنگ زیب عالم گیر کی وفات (۱۱۱۸ھ/۱۷۰۷م) تک فیضان علم ان حکمت و دانش کے ابلتے چشموں سے برابر جاری رہا بقدر ظرف و حوصلہ طلبہ مستفید ہوتے۔ انھیں معاشی پریشانیوں کا سامنا نہیں کرنا پڑتا اور ان کے قیام و طعام اور بود و باش کا نظم مقامی جاگیروں سے ہوا کرتا تھا تاکہ وہ فارغ البال ہوکر ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول رہیں۔ اس طرح «پورب» کی گل زمیں پر ہزاروں گل بوٹے ابھرے اور اپنی رعنائی اور جمال و زیبائی سے ایک عالم کو بہرہ ور کیا۔ مگر آزاد ماتم کناں ہیں کہ برہان الملک سعادت خاں نیشاپوری نے (۱۱۱۵ھ/۱۷۳۸م) محمد شاہ کے آغاز سلطنت میں علم و فضل کے ان جلوہ گاہوں کو برباد کردیا اور مشرقی قصبات

(۱) آزاد بلگرامی : مآثرالکرام : ۲۲۱—۲۲۲
(۲) مآثر الکرام : ۲۲۲

کی حالت بدل گئی۔ معاش کے لیے جو قطعات زمین اور وظائف مقرر تھے انھیں منسوخ کردیا۔ آزاد بلگرامی لکھتے ہیں[1]:

«کار شرفا و نجبا به پریشانی کشید و اضطرار معاش مردم آنجا را از کسب علم ساز داشته در پیشهٔ سپاه گری انداخت و رواج تدریس و تحصیل بآں درجه نه ماند و مدارسی که از عهد قدیم معدن علم و فضل بود یک قلم خراب افتاد. انجمن ارباب کمال بیشتر برهم خورد»

برهان الملک سعادت خاں کے مرنے کے بعد اس کا بھانجا اور داماد صفدر جنگ ابو المنصور مرزا مقیم خان صوبۂ اودھ کا حکمراں ہوا۔ اس کے زمانے میں وظائف اور جاگیریں بدستور ضبط رہیں۔ اواخر عہد محمد شاہ (۱۱۵۹/۱۷٤٦) میں یہ الهآباد کی صوبه داری پر فائز ہوا۔ کچھ وظائف اور جاگیریں جو ابھی تک دست حکمراں کی تباہیوں سے محفوظ تھیں وہ بھی اس کی بالادستی کی زد میں آگئیں۔ جب یہ وزارت عظمیٰ کے منصب پر ۱۱٦۱/۱۷٤۸ میں پہنچا تو اس کے نائب صوبه دار نے ارباب وظائف کو نہایت درجه تنگ کیا۔ چنانچه آزاد نے «تاحین تحریر کتاب این دیار پامال حوادث روزگار است» لکھ کر کمال لطافت سے اس وقت کی تصویر کھینچی ہے۔ ان زیادتیوں اور جوروجفا کے بعد بھی عاشقان دانش و دانائی عروس علم و حکمت کی زلفوں کے بناؤ سنگار میں لگے رہے۔ معقولات کے دریا بہتے اور غواص معانی غوطہ زنی کا کمال ہی دیکھاتے رہے۔ یہ حقیقت ہے که اس دور میں متبحر علما اپنی مسند درس سے شاوراں علم کو فضل و دانش کی شناوری کے کمال و عروج تک پہنچانے میں مصروف تھے۔ چنانچه ملا نظام‌الدین سہالوی صاحب درس نظامی کے تذکرے میں تصویر کشی کرتے ہوئے آزاد لکھتے ہیں[2]:

«با وجود این خرابی ها رواج علم خصوصی معقولات به کیفیتی که آنجا است در قلمرو هندستان هیچ جانیست، هنوز علمای

(۱) مآثرالکرام: ۲۲۲ (۲) ایضاً: ۲۲۳

فحول جلوه طراز اند و به وصول اقصی مراتب کمال ممتاز. مصرعه:

با صد جہاں کدورت باز این خرابه جائیست»

مغلوں کے آخیر دور میں جہاں دوسری چیزوں پر انحطاط کے آثار ہویدا تھے وہیں علم و حکمت کی لکیریں بھی پٹی پٹائی تھیں. قرآن و حدیث جن کی تعلیم روح اسلام تھی مرکز اعتدال سے ہٹ کر متعلقات علوم کی طرف مائل ہوگئی تھی. فلسفه و حکمت اور معقولات کی شاخیں اس طرح پھیل گئی تھیں که ان کے سائے تلے دیگر اسلامی علوم و فنون قوت نمو کھوچکے تھے اور اپنی غذا پوری طرح حاصل نہ کرسکتے تھے. ملا محب الله بہاری کی تصنیفات میں کچھ زاویۂ نگاہ بدلا ہوا ہے مگر آپ انھیں نئے نظریات اور افکار کا حامل کسی طرح نہیں کہه سکتے ان کے شروح و حواشی کے لکھنے میں علما نے جس دقت نظر اور محنت و جانفشانی کا ثبوت دیا کاش یه صلاحیتیں اپنا دائرۂ کار کچھ وسیع کرسکتیں. پھر معقولات میں بھی جولانی طبع اس قدر محدود ہوگئی تھی که شروح و حواشی کی حدوں کو پھلانگنا کوئی چھوٹا جرم نه تھا. چونکه قصباتی زندگی میں علم و فضل کا چرچا کچھ نه کچھ باقی تھا اس لیے باوجود علمی کوتاهیوں کے علوم معقولات کی سیرابی علما و فضلا اپنے خون جگر سے کرتے رهے شاید انحطاط اسی لیے آتا ہے که قومیں اپنے مرکز ثقل سے جدا ہوجاتی ہیں. وه دانش و دانائی جو راه راست کی طرف رهنما ہوتی ہے خود گم کرده راه ہوجاتی ہے اس لیے صحیح رهنمائی نہیں کرپاتی.

قصبۂ بلگرام کبھی لکھنؤ سرکار سے براه راست وابسته تھا اب ضلع هردوئی کی ایک تحصیل ہے اور عهد رفته کی کہانی قصبے کا چپه چپه زبان حال سے سناتا ہے[1]. یه بہت پرانا قصبه ہے اور هندستان میں مسلمانوں کی آمد

(۱) آزاد بلگرامی نے مآثرالکرام : ۱۰ میں بلگرام کا طول البلد «یک صد و شانزده درجه و پانزده دقیقه» اور عرض البلد «بست و شش درجه و پنجاه دقیقه» دیا ہے جو اس وقت کے معیار گرین وچ کے مطابق عرض البلد : ۲۷° ۱۱′ اور طول البلد ۸۵° ۲′ ہے.

سے پہلے موجود تھا۔ اس کی اہمیت اس وقت بھی تھی اور آج بھی ہے۔ قدیم دور سے لیکر آج تک بے شمار علما و فضلا کی آماج گاہ رہا ہے۔ درویش، شاعر، لغوی، مؤرخ، موسیقار ہر طرح کے لوگوں نے اس دھرتی پر جنم لیا ہے۔

بلگرام کی وجہ تسمیہ : بلگرام کے نام سے متعلق کئی دلچسپ باتیں کہی جاتی ہیں۔ پرانی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قدیم نام سری نگر تھا جو وہاں کے ریکوار (Raikwar) راجہ سری رام کے نام سے موسوم تھا[1]۔ اس راجہ نے ٹھٹھیروں کو بے دخل کرکے نویں یا دسویں صدی عیسوی میں قبضہ کرلیا تھا[2]۔ وہ قنوج کی طرف سے دریائے گنگ عبور کرکے یہاں آیا اور اس نے بلند ٹیلے پر قصبہ آباد کیا، قلعہ تعمیر کرایا، شوالہ بنوایا، تالاب کھدوایا۔ اس کا پرانا نام مسلمانوں کی آمد اور قصبے کی فتح کے بعد تبدیل ہوا۔ چنانچہ شاہ حمزہ نے «فص الکلمات» میں لکھا ہے کہ یہ نام ان کے عہد تک عوام اور ہندوؤں کی زبان پر جاری تھا۔ قرب و جوار کے لوگ اس قصبے کو اسی نام سے پکارتے تھے[3]۔ شاہ برکت اللہ عشقی پیمی (۱۰۷۰ھ/۱۱٤۲م) نے جو صاحب البرکات[4] کے نام سے مشہور تھے اپنے ایک ہندی دوہرے میں اس کے پرانے نام کا استعمال کیا ہے جس سے صاف پتا چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی اس کا پرانا نام اگرچہ عام طور پر رائج نہ سہی لیکن لوگوں کے علم میں ضرور

---

(۱) غلام حسن ثمین نے «شرائف عثمانی» میں لکھا ہے۔
«تلے است کہ بنام بیل مشہور است گویند بیل نام دیو یا جنے بود در عہد کفار آنجا مقام داشت اسم بلگرام نسبت باوست»

(۲) H. R. Nevell : *Gazetteer of Hardoi* P. 177.

(۳) اکمال الکلام فی مآثر الکرام : ۹۰

(٤) حالات کے لیے دیکھیے مآثر الکرام : ۱۲۱—۱۲۳؛ سرو آزاد ۲٤۸—۲۵۰، ۳۹٤—۳۹٦؛ انیس المحققین ورقہ ٤٦ (مخطوط) اور «خاندان برکات» جو آپ کی سیرت پر کتاب ہے۔

تھا[1] اور اس کو بآسانی سمجھا جاسکتا تھا۔ «تنقیح الکلام فی تاریخ بلگرام» میں لکھا ہے کہ اس وقت بھی اپنے گرد و نواح کے مواضعات میں «نگر» کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[2]. شاہ برکت اللہ بلگرام سے جاکر ایٹہ ضلع کے مشہور قصبہ مارہرہ میں اپنے جد امجد سید عبدالجلیل[3] (۹۷۲ھ / ۱۵٦٤م - ۱۰۹۷ھ / ۱٦۷۵م) بن عبدالواحد بلگرامی کی ابدی خواب گاہ ہونے کی وجہ سے مقیم ہوگئے تھے۔ خاندانی شرافت و نجابت کا علم جو اہل وطن کو ہوتا ہے وہ بدیس باشیوں کو کہاں ہوسکتا ہے شاہ صاحب کو شکایت تھی کہ ان کے شایان شان قدرومنزلت مارہرہ میں نہیں ہوئی اور ان کی عظمت و وقار کو وہاں کے لوگ پورے طور پر نہ سمجھ سکے۔ ان کو دیس چھوڑ بدیس ہونے کا فطری ملال تھا اور انہیں شکوہ تھا کہ ان کی سیادت کے لوگ معترف نہیں دوہرہ یہ ہے[4]:

هم باسی سری نگر کے آئے سبے سب چھور
«مارهرے» سے «نگر» موں جہاں ساہ نہیں چور
هم پورب کے پوربیا جات سوجھے کوئے
جات پات سو بوجھیے دھرپور نکا ہوئے

یہ بات عام طور پر مشہور ہے کہ سری نگر کے جوگیوں اور ساحروں نے کشمیر سے «بیل دیو» کا مجسمہ لاکر وہاں نصب کیا تھا اور وہاں کے دیگر باشندے اس کی پوجا کیا کرتے تھے۔ پیر عبداللہ بلگرامی کے تذکرے میں لکھا ہے[5]: مرقد مورش در سواد جنوبی شہر طرف میدان بیل واقع شدہ۔ «میدان بیل» کا فقرہ صاف بتاتا ہے کہ بلگرام کے ایک حصہ کا نام «بیل» کے نام پر تھا اور اس کی شہرت عام اسی نام سے تھی۔ ورنہ

(۱) خاندان برکات : ۱
(۲) محمد محمود بلگرامی : تنقیح الکلام ۱ : ۲۹٤
(۳) حالات کے لیے دیکھیے مآثر الکرام : ٤۳—٤۵
(٤) اکمال الکلام : ۹۰؛ خاندان برکات : ۱
(۵) مآثرالکرام : ۱٤

یہ اشارہ بات کو سمجھانے کے لیے کافی نہ ہوتا۔ جب سری نگر مسلمانوں کے ھاتھوں فتح ہوا تو یہ مجسمہ آبادی سے دور ھٹا دیا گیا، اسی «بیل دیو» کی نسبت سے اس کا نام «بیل گرام» یعنی بیل کا گاؤں کردیا گیا[1]. امتداد زمانہ کی وجہ سے رفتہ رفتہ «بیل گرام» کا لفظ بدل کر سقوط یای «بلگرام» ہوگیا اور عوام و خواص اسی نام سے قصبہ کو یاد کرنے لگے . کچھ لوگ اس کی وجہ تسمیہ یوں بتاتے ھیں کہ « سری » کا لفظ سسکرت زبان میں تعظیم و تکریم کے لیے خطاب کے وقت ناموں کے آگے بڑھا دیتے ھیں. چونکہ بلرام جی برادر کرشن جی نے الال پسر ہلال کو قتل کرکے اس قصبہ کو قدیم زمانے میں بسایا تھا[2] اس لیے ھندو تعظیماً سری نگر کہنے لگے . یہ نام برابر عوام کی زبان پر جاری رھا حتی کہ یہ قصبہ مسلمانوں کے قبضہ و اختیار میں آگیا۔ مسلمان حکمرانوں کو جب یہ معلوم ھوا کہ سری بلرام جی کے نام پر قصبہ کا نام ھے تو انھوں نے بغیر کسی ترمیم و تصرف لفظ « سری » کو جو محض تعظیما بجائے بلرام جی مستعمل ھوگیا تھا اس کو بلرام جی کے اصلی نام سے تبدیل کر کے بجائے سری نگر بلگرام نام رکھا[3].

اکبری دور میں بلگرام کا ستارہ اپنے اوج کمال کو پہنچ چکا تھا اور اسی وقت سے یہ لفظ تاریخ و تذکرہ کی کتابوں میں بالعموم اسی تلفظ کے ساتھ ملتا ھے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ھے. مگر گلیڈون (Gladwin) نے آئین اکبری کے انگریزی ترجمے میں بلگرانگ (Belgrong) لکھا ھے[4] جو بظاھر تسامح قلم سمجھا جاسکتا ھے. ھاں آئین اکبری میں

---

(۱) اکمال الکلام : ۹۰ و خاندان برکات : ۲

(۲) نیول، ڈسٹرکٹ گزیٹیر ضلع ھردوئی ، (لکھنؤ ۱۹۲۲ء) ۴۱ : ۱۲۸

(۳) محمد محمود بلگرامی : تنقیح الکلام ۱: ۲۹٤ اور ایچ . آر . نیول دسٹرکٹ گزیٹیر ، ھردوئی ٤۱ : ۱۷۸ . محمود بلگرامی پہلی وجہ تسمیہ کو صحیح قرار نہیں دیتے .

(٤) مقبول احمد صمدنی : حیات جلیل : ٤٥—٤٨

اس کا ایک اور املا ملتا ہے جو غالباً عوام الناس کا تلفظ ہے۔ عوام گرام کو العموم «گانو» یا «گرانو» کہتے ہیں۔ اس لیے بعض مقامات پر «بلگرانو» بھی لکھا ہے[۱] ایچ۔ ایم۔ ایلیٹ (H M. Elliot) نے تاریخ ہند کی دوسری جلد میں بلگرام اور اس کی قدیم آبادی سے متعلق تفصیلی گفتگو کی ہے[۲]۔

بلگرام میں مسلمانوں کی آمد: بلگرام میں مسلمان کب آئے، کیوں آئے، اور کیسے آباد ہوئے، اس کا فاتح اول کون تھا، اس مسئلہ میں اہالیان بلگرام اور دیگر متعلقین بلگرام کا قدیم زمانہ سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ وہاں کے شیوخ اور سادات نے اس سلسلے میں کافی لکھا ہے اور ہر حلقہ کی طرف سے دلائل کا انبار لگایا گیا ہے۔ آزاد بلگرامی کے زمانہ میں اس مسئلہ کو کافی اہمیت دی گئی تھی بلکہ یہ قلمی مناظرہ کی شکل اختیار کرگیا تھا۔ بعد کے لکھنے والوں نے بھی کچھ نہ کچھ اس موضوع پر لکھا ہے، اور حال تک اپنے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے رہے ہیں۔ آزاد بلگرامی اور ان کے ہم نواؤں کا خیال ہے کہ محمد صغریٰ نے اپنے پیر و مرشد خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے ایما سے سری نگر کو فتح کیا تھا۔ چنانچہ «مآثر الکرام» کی فصل اول کے مقدمے میں جو فقراء کے ذکر و حالات پر مشتمل ہے اس مسئلے سے متعلق ان الفاظ میں اظہار خیال کیا گیا ہے[۳]:

> «و اول کسی از اکابر طریقت کہ بہ مقدم گرامی بلگرام را شائستۂ اکرام ساخت خواجہ عماد الدین و سید محمد صغریٰ هردو مرید خواجہ قطب الدین دهلوی و جناب معین الدین چشتی اجمیری قدس اسرارهم»

---

(۱) ایک جگہ لکھا ہے: بلگرانو—قلعہ از خشت پختہ دارد ۲: ۸۲، بلگرانو: ۲، ۸، ۱۲

(۲) H. M. Elliot: *The History of India as told by its own Historian*, 1867.

(۳) مآثر الکرام: ۷

یہی نہیں کہ ضمناً ان دو بزرگوں کا ذکر خیر مقدمۂ کتاب میں آگیا ہے بلکہ «مآثرالکرام» کی ابتدا بھی انہیں دو بزرگوں کے حالات سے کی گئی ہے۔ اس لیے مجموعی طور پر لوگوں کو یہ یقین ہوگیا کہ آزاد بلگرامی محمد صغریٰ کو بلگرام کا «فاتح اول» گردانتے ہیں۔ مخالفین نے مخالفت میں اور مؤیدین نے تائید میں اس مسئلے سے کافی دلچسپی لی حتی کہ یہ مسئلہ ایک خاص نقطۂ نظر کا حامل بن گیا۔ مگر اس سلسلہ کی تمام عبارتوں کو پیش نظر رکھنے سے «فاتح اول» کا تصور نہیں قایم ہوتا اور نہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آزاد نے خاندانی عصبیت کی بنا پر محمد صغریٰ کے قدوم کو اولیت کا درجہ دینا چاہا ہے بلکہ دونوں طرف سے افراط و تفریط ہوئی ہے۔ محمد صغریٰ کے حالات میں فتح بلگرام کا ذکر ضرور آیا ہے اور واضح الفاظ میں آزاد نے بتایا ہے کہ وہاں کا راجہ سری نہایت سرپھرا اور سخت متعصب انسان تھا۔ اس کو اپنے جاہ و حشم اور فوج و سپاہ پر بڑا گھمنڈ تھا، اس لیے کسی کو خواطر میں نہیں لاتا تھا۔ محمد صغریٰ سے معرکہ آرا ہوا اور اپنے خویش و اقارب اور سردار و سپاہ کے ساتھ مقتول ہوا۔ فقرۂ «فتح خداداد» سے اس فتح کی تاریخ نکلتی ہے[۱]۔

میرا خیال ہے کہ آزاد کی عبارتوں سے حتمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ وہاں مسلمان آباد نہ تھے اور محمد صغریٰ کی آمد اور فتح کے بعد مسلمانوں کا وجود ہوا۔ بلکہ اس کے برعکس آزاد کی عبارت سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہاں مسلمان آباد تھے «کسی از اکابر طریقت» کا فقرہ صاف اس بات کا پتا دیتا ہے کہ کچھ عام مسلمان ضرور تھے ورنہ تخصیص اور حصر کی کوئی ضرورت نہ تھی، مطلق «مسلماں» کا لفظ مستعمل ہوتا۔ وہاں مسلمان تھے اور ضرور تھے مگر «طریقت» کے مروجہ سلسلہ سے منسلک ہونے والوں میں سے کوئی نہ تھا۔ اس لحاظ سے ان کا قیام اولیت کا حامل ہے۔ چنانچہ سید محمد صغریٰ کے حالات میں ان کی ولایت

(۱) مآثرالکرام : ۱۱

اور درویشانہ زندگی ہی کو آزاد نے اجاگر کرنا چاہا ہے نہ کہ فتح بلگرام کی اولیت کو.

اس کے علاوہ یہ خیال کرنا کہ آزاد نے دیگر بلگرامی مسلمانوں کی وقعت کو کم کرنا چاہا ہے، دو وجہوں سے صحیح نہیں ہے. اول یہ کہ آزاد نے اپنی تصنیفات میں جہاں جہاں دیگر بلگرامیوں کا ذکر کیا ہے بڑی عزت و احترام کے ساتھ نام لیا ہے. متعدد علمائے شیوخ اور دیگر قبائل سادات کے فضلا کا مستقل تذکرہ لکھا ہے اور ان کو گمنامی کے پردۂ خفا میں جانے سے محفوظ کیا ہے. ید بیضا، مآثر الکرام اور سرو آزاد اس کے شاہد عادل ہیں. دوسری بات ان حملوں سے واضح طور پر آپ کے سامنے آئے گی کہ صدیقیوں کے جد اعلی کی معیت سید محمد صغری کے ساتھ بہر نوع آزاد تسلیم کرتے ہیں. یہ قاضی عبدالمنتجب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں[1].

«از قبیلۂ شیوخ فرشوری است کہ از نجبائے بلگرام واعیان این مقام اند. نسب ایشاں بہ قاسم بن محمد بن صدیق اکبر رضی‌اللہ عنہم منتہی می شود. سید محمد صغری جدسادات واسطی وجد اعلائے شیوخ فرشوری بہ اتفاق از جانب خراساں بہ دیار ہند آمدند. و بعد ازاں کہ بلگرام مفتوح گشت دریں محل تو طن اختیار کردند»

مذکورہ اقتباس سے مترشح ہوتا ہے کہ خراسان سے آنے اور بلگرام میں قیام کرنے سے کسی کو اختلاف نہ تھا. پھر معیت بھی لوگ تسلیم کرتے تھے. کیا فتوحات کسی شخص واحد کی رہین منت ہوتی ہیں؟ اگر ایسا نہیں ہے تو «فتح خدا داد» میں سید محمد صغری کے دیگر رفقا کیوں شریک نہیں.

قنوج پر محمود کا حملہ ۴۰۷ھ/۱۰۱۶م میں ہوا تھا[2]. اس کے بعد وہاں اور اس کے مضافات میں مسلمان مختلف شکلوں اور حیثیتوں میں آباد

---

(۱) مآثرالکرام : ۱۵

(۲) روضۃ الصفا : ۱۱۴ میں لکھا ہے : و سلطان در ثامن عشر شعبان سنہ سبع و اربع مائۃ بقنوج رسید (تہران، ۱۳۳۹ شمسی ہجری)

ہوگئے تھے۔ چنانچہ آزاد کی اس عبارت سے اسی طرف اشارہ ہوتا ہے۔
یہ خواجہ عمادالدین کے تذکرے میں سید شریف بن سید عمر حسنی واسطی بلگرامی کی کتاب «مرآۃ المبتدین» کے حوالے سے لکھتے ہیں[1]:

«از متقدمین است چوں مابین بلگرام و قنوج دریائے گنگ است به لباس طالب علمی از بلگرام به قنوج وقت سحر که کسی خبردار نه شود بر روئے آب می رفت و سبق می خواند و شام می آمد»

یہ کھلی ہوئی شہادت ہے کہ قنوج میں مسلمان اچھی خاصی تعداد میں موجود تھے۔ ایک جماعت علما و فضلا کی بھی تھی یا کم سے کم کوئی شخصیت ایسی ضرور تھی جس کے وجود سے علم و فضل کا سوتا پھوٹ چکا تھا اور قرب و جوار کے مسلمان اپنی علمی پیاس بجھانے کے لیے اس چشمۂ شیریں کے گرد جمع ہوتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ خواجہ عماد الدین اپنی علمی تشنگی دور کرنے کے لیے گنگا اتر کر قنوج پہنچتے اور سیراب ہوکر شام کو گھر واپس ہوتے۔

اگر بلگرام اور اس کے مضافات میں مسلمانوں کے قدم سکونت پذیر نہ ہوئے ہوتے تو ایسا شخص جو وہاں کے مشرکین سے نبرد آزما ہوچکا ہو اس آسانی سے آمد و رفت جاری نہ رکھ سکتا تھا۔ خود «از متقدمین» کا فقرہ اس بات کی دلیل ہے کہ تقدم میں دوسرے لوگ بھی شریک تھے اور مختلف حیثیتوں میں مسلمان آباد ہوچکے تھے۔ اس حملے کے تمام قصبے مسلمانوں کی موجودگی پر دلالت کرتے ہیں۔ خالی الذہن انسان آزاد کو صرف ان باتوں کی وجہ سے مورد الزام نہیں قرار دے سکتا اور نہ یہ تسلیم کرنے کو تیار ہوگا کہ یہ مطلق «اولیت» کے قائل ہیں۔

قنوج اور بلگرام کے درمیان کا فاصلہ کم و بیش پانچ کوس بتایا جاتا

---

(۱) مآثر الکرام : ۹ ، حالات کے لیے دیکھیے ایضاً : ۷۸ـــ۷۹

ہے[1]. اس دور کے سخت کوش اور وارفتۂ علم افراد کی زندگیوں پر نظر کرتے ہوئے یہ بات دور از قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ تحصیل علم کا جذبہ ان کو کشاں کشاں قنوج لے جاتا اور رواں دواں واپس شام کو گھر لاتا ہو. ایک مجاھد دین کی زندگی مصاف حیات میں ہر جگہ مجاھدانہ ہوتی ہے.

میر عبدالجلیل بلگرامی (۱۱۳۸ھ/ ۱۷۲۵م) نے سادات بلگرام کا نسب نامہ ایک قصیدہ میں نظم کیا ہے جو ۵۱ ابیات پر مشتمل ہے اس میں ان کے تمام پرکھوں کے مختصر صفات کا ذکر بڑی خوش اسلوبی سے آگیا ہے اور زبان و بیان کے لحاظ سے بڑا دلکش مانا جاتا ہے، ویسے پورا قصیدہ پڑھنے کے قابل ہے لیکن طوالت کے خوف سے کچھ منتخب اشعار یہاں درج کیے جائیں گے اس سے ناظرین خود اندازہ لگا سکیں گے کہ آزاد کا بیان اس بات میں منفرد نہیں بلکہ انہیں خیالات کا اظہار ان سے پہلے بھی کیا جا چکا ہے صرف اس سبب سے آزاد کو رکیک الفاظ سے یاد کرنا وطن دوستی، جیسا کہ لوگوں کا دعوی ہے، اور علمی طریقہ دونوں کے خلاف ہے. یہ قصیدہ آزاد کی پیدائش سے پندرہ سال قبل تحریر کیا گیا تھا. چند اشعار یہ ہیں[2]:

مائیم نخل سبــــز ریاض پیمبری
احسان ماست برهمه از سایه گستری

نخلی که اصل ثابت او ختم انبیا است
فرعش گذشت از سر این چرخ چنبری

آن ختم انبیا که بتول است دخترش
آرایش صدف پاکیــــزه گوهری

(۱) آزاد نے فاصلہ دہ کرو لکھا ہے. بلگرام اور قنوج کے موجودہ فاصلے کو صمدنی صاحب دس میل بتاتے ہیں (حیات جلیل ۱: ۹۵). لفظ کروہ کی جو تشریح مختلف فارسی لغات میں کی گئی ہے اس کی رو سے یہی تخمینہ ہوتا ہے.

(۲) مآثرالکرام : ۲۶۹

آن دختر نبی که بود شوهرش «علی»
دریاے فیض ساقی صہباے کوثری

اس تمہید کے بعد اپنے واسطی الاصل ہونے کا ذکر کرتے ہیں:

والا گہر ابوالفرح واسطی که شست
از آب ذوالفقار بسے نقش کافری
سید ابوالفراس که هنگام کار زار
آمد ز دست او همه کار غضنفری

یہ اشعار محمد صغری[1] کی نصرت و کامیابی اور قیام بلگرام سے متعلق ہیں۔ ان میں سال وفات، مہینہ، دن اور وقت کی جو تعیین کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خاندانی طور پر کوئی نوشتہ بڑی اہمیت کے ساتھ محفوظ رکھا گیا تھا[1]:

جدکان محمد صغری[1] که تیغ او / بر بلگرام یافته فتح و مظفری
مفتوح گشت در زمن شاه التمش / تاریخ آن ز لفظ «خداداد» شمری
در سال شش‌صد و چهل‌وپنج فوت کرد / آسوده بر بساط معلاے عبقری
شعبان و روز چار دهم ضحوهٔ ثنین / کرد از جہان بملک مقدس مسافری
باشد به بلگرام مزار مبارکش / بر مرقدش کنند ملائک مجاوری

آزاد نے جس فتح «خدا داد» کا ذکر کیا ہے اس کا حوالہ یہاں بھی موجود ہے۔ آخر میں میر عبدالجلیل نے اپنے مقام و حیثیت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے «سحبان و انوری» کے الفاظ محض قافیہ کی رعایت سے نہیں مستعمل ہوئے ہیں بلکہ حقیقت ہے کہ یہ ہندی نژاد شاعر اپنے زور بیان اور سلاست زبان کے لحاظ سے اس قصیدہ میں انوری کا ہم پلہ ہے۔ سحبان بن وائل (م۶۲۴ھ/۱۲۲۶ء) کی سی فصاحت اور خطابت کا دعوی کہاں تک صحیح ہے اس کا فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیتا ہوں دیگر شعرا کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس سے تعلی ضرور معلوم ہوتی ہے[2]:

عبدالجلیل از پس احمد منم که هست / وصفی ز من فصاحت سحبان و انوری

---

(۱) مآثرالکرام: ۲۷۰—۲۷۱ (۲) ایضاً: ۲۷۲

آنجا که نغمهٔ تیے کلکم شود بلند　آرند سر فرو متنبی و بحتری
مقصود من تفنن طبع است ار سحن　ورنه سرای رتبهٔ من نیست شاعری
دریای موج حبر علومم که می کند　با من حطاب جوهر اول ز محشری
ایرد مرا بعلم و عمل امتیار داد　شانم بلند کرد دگر از توںگری
با وصف این فضائل صوری و معنوی　گویم به نفس‌خویش‌که ار حمله کمتری
دربک هرار یکصد و یک‌کلک واسطی　افشاند این لآلی بحر سخنوری

قریب قریب انھیں حیالات کے راوی غلام حسن ثمین بھی ھیں گو وہ «گویند» و «مشہور است» کے فقروں سے ان واقعات کا ذکر کرتے ھیں لیکن بسا اوقات تاریخ میں ان تشکیکی حملوں سے بھی استفادہ کیا جاتا ھے اگر عام طور پر محمد صغری اور خواجہ عمادالدین کے متعلق بلگرام کا فاتح ہونا مشہور تھا تو اس کی کچھ اصل بھی ہوگی. اولیت فتح نہ ثابت ہو تو بھی اس قدر ضرور ھے کہ بزرگان دین میں سے انھیں بزرگوں نے اول اول وہاں طرح اقامت ڈالی ہوگی. خواجہ عمادالدین کے متعلق «شرائف عثمانی» کا یہ جملہ کافی اھمیت کا حامل ھے[1]:

«مشہور است کہ حضرت خواجہ عمادالدین اورا (یعنی بیل دیو) کشتہ چراغ اسلام روشن گردانیده»

لیکن اس کی کوشش بھی کی گئی ھے کہ خواجہ عماد الدین کو محمود غزنوی کے عہد کا ثابت کریں اور محمد یوسف گارزونی کا ہم رکاب و ہم سفر بتائیں تقدیم زمانہ کے لیے آزاد بلگرامی نے جو سال وفات (دوم شوال ۶۳۲ ھ، ۱۲۳۴ء) تحریر کیا ھے[2] اس کو قابل اعتنا نہیں خیال کرتے بلکہ مجہول بتاتے ھیں اور سال وفات کی کوئی تعیین نہیں کرتے. یہ عجیب بات ھے کہ «مرآۃ المتدین» کا حوالہ وہ لوگ بھی دیتے ھیں جو اس کو ساقط الاعتبار کہتے ھیں. آگے چلکر «مرآۃ الاسرار» کے حوالہ سے جو کشف المحجوب (مصنفۂ علی بن عثمان ہجویری: م ۴۶۵ / ۹۷۵) اور روضتہ الصفا (مصنفۂ میر خواند: م ۸۳۸ھ ۱۴۳۴ء) سے ماخوذ ھے ان کو خواجہ ابو محمد چشتی کے خلفا میں شمار کرتے ھیں. یہ اہل و عیال سے قطع تعلق

کرکے اور امارت و ثروت پر لات مارکر درویشوں کے زمرے میں شامل ہوگئے تھے۔ خواجہ چشتی آپ کے متعلق فرمایا کرتے تھے[1] «عمادالدین ما عماد دین است» اگر ثمین کی بات تسلیم کرلی جائے تو زمانہ کے تفاوت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخصیتیں ہیں۔ آزاد نے جو سال وفات لکھا ہے اس کی رو سے یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بلگرام میں آپ کا قدوم میمنت لزوم محمد یوسف گازرونی کے عہد میں نہیں ہوا بلکہ آپ کا زمانہ بعد کا ہے۔ اُس وقت عام جہالت ہوگی پھر غیر اسلامی ماحول میں پڑکر وہاں کے گمے چنے مسلمان بھی اسلام سے دور ہورہے ہوں گے۔ چونکہ یہ اور محمد صغریٰ صاحب طریقت اور خواجہ چشتی اوشی کے مرید اور تربیت یافتہ بزرگ تھے اس لیے انھوں نے وحدت پرستی کے مدھم چراغ کو روغن دے کر روشن ترکیا اور کفر و ضلالت کی تاریکیوں کو کافور بنایا۔ اس کی اصل ضرور ہے، ورنہ ثمین مذکورہ بالا حملہ کسی طرح اپنی کتاب میں درج نہیں کرتے جس سے کسی درجہ میں آزاد کے خیال کی تائید و توثیق ہوتی ہو بلکہ اسی کتاب کے بعد کے صفحات میں جو مخالفت کا طوفان اٹھایا گیا ہے اس کی شدت بھی ایسے حملوں سے کم ہوجاتی ہے۔ ایک غیر جانب دار ٹھٹک کر تھوڑی دیر سوچنے پر مجبور ہوگا پھر آگے قدم بڑھائے گا۔

عثمانی اور صدیقی شیوخ کو اس سے انکار ہے کہ محمد صغریٰ نے سری رام نام کے راجہ سے جنگ کی اور بلگرام کو فتح کیا۔ «شرائف عثمانی»

---

(۱) روضۃ الصفا میں خواجہ عمادالدین کا دو جگہ ذکر آیا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی وہ عماد الدین معلوم نہیں ہوتا جس کا ذکر آزاد نے کیا ہے۔ ایک کا نام خواجہ عمادالدین کرمانی بتایا گیا ہے (۴/۴۹۴) جنھوں نے شیراز کو فتح کیا تھا۔ دوسرے بزرگ عماد الدین زنگی بن آقسنقر ہیں، محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی نے ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ میں ان کو عراق کا حاکم مقرر کیا تھا (۴/۵۹۴)۔ ثمین نے جس خواجہ عماد الدین کا حوالہ دیا ہے کتاب کے تتبع سے نہ مل سکا اور نہ ہندوستان میں ان بزرگوں کے ورود کا پتا چل سکا۔

میں غلام حسن ثمین نے لکھا ہے کہ شیوخ کے آبا و اجداد محمود غزنوی کے ساتھ ہندوستان آئے تھے اور قنوج کی طرف بڑھ کر ۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء میں وہاں کے ریکواروں کو شکست دی پھر سری نگر کو فتح کرکے اس کا نام تبدیل کیا۔ یہ اشعار بھی اس سلسلے میں پیش کیے جاتے ہیں[1]:

مسلمان رسیدہ بہ ہندوستان ز قوماں ہمیں بود صدیقیاں

جنود و جلس بود انصاریاں ترکمان واعون و نو صاریاں

ز چاروصد و خمس ہجری[2] تمام سری نگر را نام شد بلگرا

چونکہ ان اشعار کی سند مجہول ہے اس لیے ان سے استشہاد زیادہ قوی نہیں۔ پھر زبان و بیان بھی مشتبہ سا ہے جو تاریخی حقیقتوں کو ثابت کرنے کے لیے تنہا کسی طرح کافی نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کسی نو آموز شاعر نے طبع آزمائی کی ہے اور تاریخی دستاویز قایم کرنے کے لیے نظم کر ڈالا ہے۔

یہ قرین قیاس ہے کہ قنوج کے بعد بلگرام کی طرف مسلمان مجاہدین کا رخ ہوگیا ہو، کیونکہ جہاں بھی مسلمان گئے انھوں نے مال و دولت اور عزت وحشمت کو فوقیت نہیں دی مگر شاذ و نادر بلکہ تبلیغ دین کے جذبہ سے اطراف و جوانب میں پھیل گیے تاکہ اسلام کی روشنی ہر تاریکی کو واپس کریں جسے وہ مقدس امانت خیال کرتے تھے، اور «بلغوا عنی ولو آیۃ[3]» کا عملی مظاہرہ ہو جو ان کا دینی فریضہ تھا۔ اس طرح ہر مجاہد اور ہر فرد اسلام کی روشنی کا مرکز بنا اور اپنی بساط بھر محرومین کو مستفید کرتا رہا۔ یہ صحیح ہے کہ سلطان محمود کے دور میں وہ دینی حرارت باقی نہیں رہی تھی جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی جان تھی اور نہ وہ براہ راست صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سے مستفاد تھے۔ یہ بھی

---

(۱) حیات جلیل ۱ : ۴۱

(۲) کہیں ۴۰۵ھ کا ذکر ہے تو کہیں ۴۰۷ اور ۴۰۹ کا۔

(۳) حدیث نبوی ہے جو بخاری اور ترمذی میں موجود ہے (المعجم لالفاظ الحدیث : ۲۱۶، لیدن ۱۹۳۶ء)

درست ہے کہ وہ عرب نہ تھے اور نہ عربوں کی سی سادگی اور سادہ مزاجی کے حامل تھے۔ پھر بھی کسی گھٹا ٹوپ اندھیاری میں کرمک شب کا اجالا آس بندھا دیتا ہے۔ چہ جائیکہ وہ گروہ جو براہ راست شمع ہدایت سے مستفید نہ سہی لیکن شمع ہدایت کی ایک اہم کڑی ہو نیز اس کی حرارت ایمانی بالکل سرد نہ پڑچکی ہو، کسی نہ کسی حیثیت میں اسلام کا علم بردار ضرور ہوگا۔ انھیں مسلمانوں کے کچھ افراد نے جو اس وقت قصبہ میں داخل ہوئے تھے بعد میں ایک حیثیت قائم کرلی ہوگی۔ جب راجہ سری رام مسلمانوں سے مزاحم ہوا تو خواجہ عمادالدین اور محمد صغریٰ اپنے پیرو مرشد کے ایما اور اشارے سے اس کی سرکوبی کے لیے حاضر ہوئے۔ چونکہ انھوں نے روحانی فیض بختیار کاکی اوشی سے حاصل کیا تھا اور اس طرح کا کوئی آدمی ان سے پہلے سرزمین بلگرام پر وارد نہیں ہوا تھا اس لیے آزاد نے ان کی اس حیثیت میں قیام کو اولیت دی ہے[1]۔

شیوخ کے بیانات میں جا بجا تضاد سا محسوس ہوتا ہے۔ لیکن بغور مطالعہ سے یہ قدر مشترک ضرور حاصل ہوتا ہے کہ خواجہ عمادالدین اور محمد صغریٰ کی اہمیت اس لحاظ سے یقیناً ہے کہ انھوں نے اسلام اور اسلامی تعلیمات کا گہوارہ بلگرام کو بنایا اگر محمد یوسف گازرونی نے اپنی قوت بازو سے اس کو فتح کیا تو ان قدسی صفات ہستیوں نے اپنی علمی اور عملی زندگیوں کے نمونہ سے کفر و ضلالت کو کافور بنایا۔ عثمانیوں فرشوری صدیقیوں اور سادات کی روایات کا حاصل یہی ہے کہ ان حضرات کی کاوشوں، پاک طینتی اور پاک باطنی کے اثرات نے لوگوں کے دل جیت لیے۔ زمانہ کا فصل یقینی ہے مگر جسم و قالب پر فتح حاصل کرنے کے بعد قلب و دماغ پر حکمرانی کرنا آسان نہیں ہے الا یہ کہ اخلاق کریمہ اور اوصاف حمیدہ سے انسان لیس ہوکر کارزار حیات میں قدم رکھے یا ایسی صفات اور روایات کا حامل ہو جو دوسروں کی خیرہ نگاہی کا باعث بن سکیں۔ غالباً قدرت کا یہی وہ فطری طریقہ تھا جو بلگرام کی فتح کے

(۱) مآثرالکرام : ۱۱—۱۲

سلسلے میں پیش آیا۔ اس خیال کی تائید آزاد کے مخالفین اور شیوخ کی لکھی ہوئی کتابوں سے بھی ہوتی ہے۔ محمد محمود عثمانی نے «تنقیح الکلام» صرف اس لیے لکھی تھی کہ «مآثرالکرام» اور «سرو آزاد» سے بعض تاریخی حقائق کے سمجھنے میں جو غلط فہمی ہوسکتی تھی وہ رفع ہوجائے چنانچہ انھوں نے اپنی انتہائی کوشش صرف کی کہ محمد صغری[1] کو بلگرام کا باشندہ ثابت نہ ہونے دیں مگر اس کے ساتھ ساتھ جب خواجہ عمادالدین کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ جملہ بھی لکھ جاتے ہیں[1]۔

«ابتداء اسلام بلگرام میں اول اول جس نے ولایت کا جھنڈا گاڑا وہ بالاتفاق آپ ہی کی ذات بابرکات تھی»

اگر خواجہ عمادالدین اور محمد صغری[1] کی معیت ثابت ہے، جیسا کہ آزاد نے لکھا ہے جو بلحاظ دلائل ثمین سے زیادہ وقیع ہے، تو اس جملے کے بعد اس کے تسلیم کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ طریقت کے لوگوں میں ان دو بزرگوں کو اولیت حاصل ہے چونکہ تاریخ نے کسی اور بلگرامی کو اس سے قبل اس حیثیت میں محفوظ نہیں رکھا ہے اس لیے محتاط روش یہی ہوسکتی ہے کہ اس سلسلے میں سکوت اختیار کیا جائے۔ لیکن کسی کو اصرار ہو تب بھی اسی کتاب میں یہ جملہ ہے کہ «بلگرام کے تمام خاندانوں میں شروع سے اب تک کوئی ایسا نہیں جو آپ کو مقدم اسلام بلگرام اور یہاں کا شاہ ولایت نہ مانتا ہو[2]۔ گویا یہ بھی فتح زمین اور فتح اقلیم دل میں سرحدیں کھینچتے ہیں اور دو مختلف زمانوں کا الگ الگ واقعہ تسلیم کرتے ہیں۔

ضلع ہردوئی یو۔پی کے گزیٹیر میں اس مسئلہ سے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے مزید میرے خیال کی تائید ہوتی ہے اور مطابقت کی کوئی اور شکل اس سے بہتر نہیں نکل سکتی۔ اس میں لکھا ہے «ممکن ہے کہ سلطان محمود سبکتگین کی فوجیں سری نگر سے گذری ہوں اور

---

(۱) تنقیح الکلام ۱ : ۴۳

(۲) ایضاً ۱ : ۴۳

وہاں ہندوؤں سے تصادم ہوا ہو جس کے نتیجے میں غارت گری بھی ہوئی ہو اور کچھ شیوخ وہاں قیام پذیر ہوگئے ہوں. لیکن صحیح بات یہی ہے کہ مسلمان جماعتی شکل میں سید سالار کے ساتھ آئے جیسا کہ ملانواں اور گوپامئو میں ہوا تھا، اور بلگرام کو صحیح معنوں میں شیخ محمد فقیہ عراقی نے التمش (۱۲۱۰/۶۰۷—۱۲۳۵/۶۳۳) کے زمانے میں فتح کیا تھا. محمد صغریٰ جو بلگرام کے تعلقہ داروں کے حد اعلیٰ ہیں وہ بھی ان ہی شیخ صاحب کے همراہ بلگرام گیے تھے[۱].

نیول نے بلگرام کی اصل فتح کو التمش کے زمانے میں بتایا ہے. اس کے معنی یہ ہوئے کہ محمد یوسف گاررونی کے قیام اور ورود بلگرام کو وہ اهمیت نہیں دیتا جو شیوخ بلگرام دینا چاهتے ہیں. اس طرح «اولیت فتح» کا مسئلہ ھی دھندلا پڑجاتا ہے. اس کے ساتھ ساتھ جس فاتح کا نام لیتا ہے اس کی همرکابی میں محمد صغریٰ کو بھی شمار کرتا ہے گویا اس واسطے سے محمد صغریٰ فتح بلگرام میں شریک ہوئے. یہ بات آزاد کی عبارتوں سے الگ ہے. ہاں زمانہ کا تعین دونوں کے وہاں مشترک ہے. ثمیں کے قول کی اس سے توثیق نہیں ہوتی بلکہ آزاد کی گفتگو کی جزواً تائید ہوتی ہے جو اپنی جگہ اہم ہے. ظاہر ہے نیول، بلگرامی نہیں تھا اس لیے مقامی عصبیت سے ماورا ہوگا.

شیخ محمد فقیہ عراقی کے فتح بلگرام کی روایت کس درجے کی ہے راقم حتمی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتا، کیونکہ مختلف مصادر میں مختلف افراد کے نام بتائے گیے ہیں. ظاہر ہے کہ کسی علاقے کی فتح ایک شخص کے زور بازو کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ایک بڑی جماعت کی سرفروشی اور شجاعت و جواں مردی کی رهین منت ہوتی ہے. جن مجاهدین نے سکوت اختیار کرلی ان کی اولاد و احفاد نے فتح کا سہرا اپنے جد امجد کے سر باندھنا چاہا. فخرو مباہات کا سلسلہ کبھی کبھی اس حد کو پہنچ جاتا ہے

---

(۱) H. R. Nevell : *District Gazetteer* U. P., (Hardoi), Vol. 41 : 178, Lucknow 1922.

جہاں دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہے ، ورنہ مختلف نام ایک ہی فتح کی چند کڑیاں ہیں۔ گزیٹیر کی روایت میں یہ قدر مشترک ضرور ہے کہ محمد صغری' کے زمانے سے بلگرام پر مسلمانوں کا پورے طور پر تسلط ہوگیا اور مسلمان خاطر جمعی کے ساتھ وہاں زندگی گذارنے لگے۔ محمد صغری' کی اولاد و احفاد کے حصے میں وہاں کی زمینداری اور تعلقہ‌داری رہی۔ عدلیہ اور قضا و افتا کے مناصب شیوخ کے سپرد رہے۔ آزاد نے بھی قاضی عبدالمنتخب صدیقی فرشوری کے حالات میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شیوخ کے جد امجد اور محمد صغری' خراساں سے ہندستان آئے تھے اور یہیں بس گئے ، الفاظ یہ ہیں[1]:

«مناصب شرعیہ بلگرام مثل قضا و افتا و عدالت و تولیت از قدیم الایام بہ شیوخ فرشوری تعلق دارد و زمینداری تعلق بہ سادات»

لیکن آزاد نے اس قدر ضرور اضافہ کیا ہے کہ منصب قضا عثمانیوں کے ہاتھ اس وقت آیا جبکہ قاضی عبدالمنتخب صدیقی فرشوری نے مسند قضا سے منہ پھیر لیا اور اپنے پیرو مرشد شیخ قاسم کے ساتھ تنویر نفس اور تزکیۂ باطن کی خاطر ہولیے ، اور مدارج راہ سلوک طے کرنے شروع کردیے ، لکھا ہے[2]:

«مخفی نماند کہ چوں قاضی عبدالمنتخب علیہ الرحمۃ مسند قضا را ترک داد قاضی یوسف عثمانی بہ امر قضا پرداخت و ازاں وقت ایں منصب در شیوخ عثمانیہ انتقال کرد»

یہ وضاحت نہیں کہ یہ قاضی یوسف مذکور اول یا ثانی یا ثالث ان میں سے کون بزرگ تھے یقیناً وہ قاضی یوسف نہیں ہوسکتے جن کے متعلق عثمانی شیوخ کا یہ دعوی' ہے کہ سلطان محمود کے ساتھ آئے تھے۔ بہرحال زمانہ کا فرق ملحوظ رکھتے ہوئے بدگمانی کی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

(١) مآثر الکرام : ١٥ (٢) ایضاً : ١٦

یہ تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ان ہی قاضی یوسف عثمانی کی اولاد اس وقت سے اخیر دور تک قضا کا منصب سنبھالے رہی اور عدل و انصاف کا کام بحسن و خوبی انجام دیتی رہی۔

مقبول احمد صمدنی نے بھی شیوخ وسادات کے قیام اور فتح بلگرام کی اولیت اور افضلیت کو پیش نظر رکھکر مطابقت کی کوشش کی ہے۔ «شرائف عثمانی» کی تالیف کے وقت جو سجل مرقوم ۴۳۸/۱۰۴۶ سید عزالدین معروف بہ لال پیر گوپاموی کی اولاد کے پاس تھا اس کے مطابق بلگرام کی فتح کا سہرا قاضی یوسف کے سر ہے جو محمود غزنوی کے امیر فوج تھے اور ریکواروں (Raikwar) کو ۴۰۵/۱۰۱۴ میں شکست دی تھی[۱]. مگر انگریز مورخین کا خیال ہے کہ سید سالار مسعود ۴۲۳/ ۱۰۳۲ میں قنوج سے ہوکر صرف گزرے تھے، وہاں کے راجہ سے کوئی تصادم نہیں ہوا تھا۔ صمدنی صاحب نے بھی ان باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے جو گذشتہ اوراق میں ابھی تفصیل مذکور ہوئی ہیں اور حاصل یہی ہے کہ شیخ محمد فقیہ اور محمد صغریٰ نے تنظیم حکومت کے لئے سلطان التمش کے اثر و اقتدار کو بڑھایا اور رعایا و باشندگان بلگرام کو مطیع و منقاد کیا[۲]۔

بلگرام کی اہمیت۔ بلگرام کی قدیم تاریخ پر پردۂ خفا پڑا ہوا ہے۔ ہندوؤں کے آثار و شواہد یہاں بالکل مفقود ہیں۔ بڑی تلاش و جستجو کے بعد چند افسانوی طرز کی حکایتوں کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ اس لیے اس سے کسی نتیجہ کا اخذ کرنا اور اس اساس پر کسی تاریخی عمارت کی بنیاد دینا مناسب نہ ہوگا۔ سلطان اکبر کی وفات سے لےکر اودھ کی جداگانہ سلطنت کے قیام تک بلگرام کے اطراف کی تاریخ بہت کم ملتی ہے مگر یہ بلگرام خود اس سے مستثنیٰ ہے۔ مسلمانوں کی آمد کے بعد اس کی

---

(۱) ڈسٹرکٹ گزیٹیر یو پی ۱۷۸/۴۱ (ضلع ہردوئی)، لکھنؤ ۱۹۲۲ء

(۲) حیات جلیل : ۴۴—۴۵

تاریخ کا نیا دور شروع ہوتا ہے ۔ لیکن وہ بھی اکبری دور تک اکثر صرف روایات اور سجلات کی حد تک ہے ۔ سلطان اکبر اور بعد کے زمانہ کی لکھی ہوئی تاریخی کتابوں میں اس کا تذکرہ بڑے اہتمام سے ملتا ہے ۔ یہاں کے علما و فضلا مختلف درباروں میں عزت کے مقام پر فائز تھے ۔ ان باکمالوں کی وجہ سے بلگرام وقعت اور عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا ۔ دیگر علما ، فضلا اور شعرا کی زبانوں پر اسکی توصیف و تعریف تھی اور اس کا مستحق ٹھہرا تھا کہ اس کا ذکر خیر ہو ۔ آزاد نے « سرو آزاد » میں دیگر فارسی گو شعرا کے ذکر کو ختم کرتے ہوئے اور بلگرامی شعرا کا تذکرہ لکھتے وقت تمہیداً یہ نگارش کی ہے کہ سرزمین ہند پر عرب و عجم کے علما و فضلا مختلف اوقات میں وارد ہوتے رہے ، ان کے ساتھ ساتھ شعرا بھی آئے اور اقامت گزیں ہوئے ۔ شعر و سخن کا بازار کافی گرم رہا مگر علم و فضل کے یہ شمس و قمر اور آسمان شاعری کے ثوابت و سیارے راج دھانی کے گرد ہی چکر لگاتے رہے ۔ اس حیثیت سے دلی ہمیشہ ممتاز رہی ہے اور یہاں اہل دانش کا مجمع قدیم زمانہ میں برابر رہا ہے جیسا کہ مذکور ہوا ہے ۔ اکبری دور سے اس میں تبدیلی ہوئی اور یہ شیرازہ بکھر کر قصبات اور شہروں میں پھیل گیا ۔ اب اہل علم و دانش اور سخنور صرف پائے تخت ہی میں محصور نہیں رہے بلکہ اپنے وسیع دائرۂ ملک میں طواف کرنے لگے ۔ چنانچہ آزاد لکھتے ہیں[1]:

> « و از عہد اکبر بادشاہ سکۂ سخن را رواجی دیگر بہم رسید و اکثر امصار بوجود موزوناں معمور گردید ۔ ازاں جملہ شہر بلگرام حفظہ اللہ عن حوادث الایام »

نعمت خاں عالی (۱۱۲۱ / ۱۷۰۹ م) نے بلگرامی سادات کی منقبت اپنے ظریفانہ جملوں میں کی ہے ۔ گو عام طور پر یہ بات بذلہ سنجی پر محمول کی جائے گی مگر اس حقیقت کی غماز ہے جو لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا ۔ بہت ممکن ہے کہ نعمت خاں عالی کا تجربہ بھی

---

(۱) سرو آزاد : ۲۴۳—۲۴۴

اسی قسم کا ہو جس کا عکس ان جملوں میں ہے :

«سادات بلگرام فی الواقع ذوی الاحترام اند چوں تختۂ مسجد و ورق قرآن. نہ لائق سوختنی نہ قابل فروختنی»

ان باتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بلگرام ایک شہر تھا اور شہری لوازم سے آراستہ. اپنی مرکزیت کی وجہ سے علما و فضلا کا مرجع بن گیا تھا اور خصوصاً اکبری دور کے بعد اس کی اہمیت میں دن دونی رات چوگنی اضافہ ہورہا تھا. دیگر شہروں کی طرح اس کا علمی وقار بڑھ رہا تھا. شعر و شاعری کا عام چرچا تھا. سادات بلگرام کی دینی اور دنیوی وجاہت عام طور پر مسلم تھی اور ان کو گہری عقیدت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا. ساتھ ساتھ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ وہ نظم مملکت کے پیچ و خم سے زیادہ آگاہ نہ تھے. اس لیے سیاست میں دخیل نہ تھے بلکہ تعلیم و تعلم ان کا ہمراد تھا اور اسی کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے. درباروں میں جو معاصرانہ چشمکیں ہوتی ہیں ان سے بلگرامیوں کا دامن پاک معلوم ہوتا ہے. ورنہ خان عالی جیسا آدمی بلگرامیوں کو اتنا اونچا نہ چڑھاتا کہ دیکھنے والوں کو حیرت انگیز معلوم ہو.

ہندو دور عتیق کے کچھ حالات اساطیری طرز میں «پھونیت کر» اور اس کے ترجمہ «پریم ساگر» میں ملتے ہیں. کچھ قصہ کہانیوں کی شکل میں باشندگان بلگرام اور آس پاس کے بسنے والے لوگوں میں رائج تھے جنہیں بعد کے مصنفین نے اپنی اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے.

بتایا جاتا ہے کہ بلگرام قدیم دور کی دو عظیم سلطنتوں کے درمیان ہیر پھیر ہوتا رہا تھا. کبھی اس پر قبضہ و اختیار ہستنا پور کی سلطنت کا ہوجاتا تھا جو اس کے غرب میں واقع تھی اور جس کا تذکرہ مہا بھارت میں بھی آیا ہے، تو کبھی اجودھیا کی شرقی حکومت سے اس کا تعلق ہو جاتا تھا جس کے کارنامے بالمکی کے رمائن میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہیں[1]. حقیقت یہ ہے کہ یہ قدیم زمانہ سے دو سلطنتوں کی شاہراہ

---

(۱) نیول : دسٹرکٹ گزیٹیر ۱۲۷/۴۱ (ضلع ہردوئی)، لکھنؤ ۱۹۲۲ء

میں پڑتا ہے اور دریائی راستہ کے قریب میں واقع ہوا ہے اس لیے فوج و سپاہ اور حکمرانوں کی گذر گاہ رہا ہے۔

اوپر اشارہ کیا گیا ہے کہ بلگرام کی حیثیت قدیم زمانہ سے اہم رہی ہے اور قنوج کے پاس ہونے کی وجہ سے مسلمان غازیوں کی توجہات کا بھی مرکز رہا ہے چونکہ گنگا کی زرخیز اور سرسبز و شاداب گودی میں واقع ہے اس لیے کشتکاری اس کا اصل سرمایہ اور پھل پھول پیدا کرنا اس کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ دلی اور لکھنؤ کی شاہ راہ میں واقع ہونے کی وجہ سے مغلوں کے دور حکومت میں اس کی اہمیت اور بڑھ گئی تھی۔ انگریزوں کی عملداری میں بھی اچھا خاصا ممتاز رہا۔ حال حال تک انفرادیت کا حامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے متعلق کچھ افسانوی طرز کی باتیں منسوب کی گئی ہیں «آئین اکبری» (تالیف ۹۹۰ / ۱۵۸۲) کا بیان گو مبالغہ آمیز ہے لیکن دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس قصبہ کی اہمیت کا اندازہ اس لحاظ سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ لوگوں نے اس کے امتیاز کو ظاہر کرنے کے لیے کس طرح اس کی توصیف کی ہے اور رشک جنت ثابت کرنا چاہا ہے۔ ان جملوں میں عام خیالات کا اظہار ہے جو قرب و جوار کے علاقوں میں مشہور عام بات تھی، لکھا ہے[1]:

«بلگرام قصبہ ایست خوش ہوا۔ بیشتر مردم آں خوش فہم و سرود سرا۔ و دراں جا چاہے است کہ ہر کہ چہل روز آب از و بر آشامد شناسائی و حسن منظر افزاید»

جمال و رعنائی کی کہانیاں، حسن و عشق کی داستانیں، نغمہ سرائیاں ایسے ہی مقامات پر سننے میں آتی ہیں۔ غمزہ طرازیاں، عشوہ بیانیاں، درد فراق کی آہ و بکا، ہجر و وصال کے قصے انہیں جگہوں پر دہرائے جاتے ہیں۔ نقاش فطرت نے ایسے ہی مقامات کو تہذیب و تمدن کا رنگ و روغن دیا ہے۔ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ علم و دانش اور فکر و فن کی آماج گاہ

---

(۱) ابوالفضل علامی: آئین اکبری ۲: ۷۹، نولکشور، لکھنؤ ۱۸۸۱ء

وهی مقامات هوسکتے هیں جو آب و هوا کے لحاظ سے لطیف و خوش مزه اور زرخیزی کے اعتبار سے حوش نمو هوتے هیں[1]. یه حقیقت هے که فارغ البالی رعنائی کو چار چاند لگاتی هے. بلگرام کو یه تمام چیزیں میسر هیں، اس لیے اس کا حسن زیبا مختلف صورتوں میں جلوه گر هوا. یہی شاعر کی لے، مورخ کا قلم، موسیقار کی نے، ادیب و لغوی کی خامه فرسائی اور صوفی کی آه سحر گاهی کی صورت میں رونما هوا. مجموعی طور پر اس کا حسن و کمال هی تھا جس نے ابوالفضل جیسے انسان کو باور کرایا که وه اپنی کتاب میں بلگرام کے متعلق ان خیالات کو جگه دے جس کا ابھی ذکر هوا. موسیقی کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا هے وه اس لحاظ سے اهم هے که اکبری دربار میں ساز و نغمه اور بربط ورباب کو نہایت متبرک مقام دیا گیا تھا اور اس عربی مثل کے علی الرغم جو مسلمان گھرانوں میں بطور اصول موضوعه برتا جاتا تھا که «الغناء رقیة الزناء»، سرودسرائی اور نغمه پیرائی عزت کا مقام حاصل کرچکی تھی اور اس راسته سے هزاروں کے ورع و تقوی پر ڈاکه ڈالا جاچکا تھا. حقیقت یه هے که جو نشه ساز پر مترنم آواز سے چڑھتا هے اکثر دیکھا گیا هے که اپنی حد سے تجاوز کرنے پر هی دم لیتا هے. پھر یه نشه کسی اور ورع و تقوی کی ترشی سے اترتا نظر نہیں آتا یه جواز کے مختلف پہلو اپنے حق میں تلاش کرلیتا هے کیونکه عیش و نشاط کی مجلسیں اس کے بغیر سونی سونی محسوس هوتی هیں. ابوالفضل کی مبالغه آمیز تحریر کو شیر علی جعفری افسوس نے «آرائش محفل» میں بھی

(۱) ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے تیسرے مقدمے میں ان امور سے بحث کی هے. عنوان یه قائم کیا هے:

«فی المعتدل من الاقالیم والمنحرف و تاثیر الهواء فی الوان البشر والکثیر من احوالهم»

اوپر کے الفاظ راقم کے هیں جو پوری بحث کا ماحصل هے. (۱:۱۳۸ دارالکتب اللبنانی، ۱۹۵۶ء)

ترجمۃً پیش کیا ہے[1]. گو «آئین اکبری» کا حوالہ نہیں لیکن صاف معلوم ہوتا ہے کہ بات وہیں سے اڑائی گئی ہے۔ ہندوستان کے بڑے اور اہم شہروں کے زمرہ میں بلگرام کو بھی شمار کیا ہے۔

آئین «اکبری» کا جو حوالہ گذرا ہے اس کے متعلق تھارنٹن (Thornton) نے اپنے شبہ کا اظہار کیا ہے اور وہ اس کے باور کرنے سے قاصر ہے[2]. راقم الحروف نے اس خیال کے عام ہونے کی وجہ کی طرف ابھی اشارہ کیا ہے۔ زوال پذیر معاشرہ میں ایسے خیالات کا گھر کرلینا کچھ مستبعد نہیں۔

شیر شاہ اور ہمایوں کی جنگ: «آئین اکبری» میں لکھا ہے کہ «قلعہ ار حشت دارد[3]» اس کے معنی یہ ہیں کہ ۱۵۸۲/۹۹۰ میں بلگرام کے قلعہ میں ایک ہزار پیادہ فوج اور بیس سوار رہا کرتے تھے۔ اسی پرگنہ بلگرام کی سرزمین پر گنگا کے کنارے ہمایوں اور شیر شاہ کے درمیان فیصلہ کن مقابلہ ہوا تھا اور نتیجہ میں ہمایوں تاج و تخت سے محروم ہوا[4] مگر بلگرام کا ہمیشہ احسان مند رہا۔ جب یہ شکست کھاکر یہاں پہنچا تو شیخ سلیمان (م ۹۹۷ / ۱۵۸۹ء) کا مہمان ہوا۔ شیخ نے بقدر وسعت اور مقدرت مہمان نوازی میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی اور عزت و احترام کی جو صورتیں بھی ممکن ہوسکتی تھیں بجا لائے[5]. اس غربت و بے کسی کے عالم میں اس خاطر و مدارات نے عالی ظرف ہمایوں کو ان کا ہمیشہ کا غلام بنا دیا۔ حسب دستور شاہان عالی ظرف اس نے شیخ کو اپنی انگوٹھی بطور نشانی سپرد کی اور وہ یہ تاریخی جملہ کہتا ہوا آگے بڑھ گیا «کہ اگر میں

---

(۱) «ایک بڑا قصبہ ہے۔ اکثر وہاں کے لوگ قابل و شاعر، صاحب طبع ہوتے ہیں۔ قصبۂ مذکور میں ایک کنواں ہے جو کوئی چالیس دن مستقل اس کا پانی پئے خوب گانے لگے۔ سوائے اس کے اکثر اہل کمال یہاں گذرے ہیں۔ (آرائش محفل: ۱۲۲، انجمن ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹۴۵ء)

(۲) Thornton . Gazetteer, 1854.

(۳) آئین اکبری ۲ : ۸۲

(۴) نیول : گزیٹیر ۴۱ : ۱۸۳

(۵) حیات جلیل ۱ : ۵۲

پھر ھندستان کا بادشاہ ھوکر آؤں تو میرے پاس آنا » شاید تقدیر عالم یہ جملہ سن کر کسی گوشہ میں مسکرا رھی تھی اور ھمایوں کے عزم و ارادہ کی داد دے رھی تھی ۔ چنانچہ جب ھمایوں اپنے تخت ھمایونی کے ساتھ دوبارہ ھندوستان آیا تو شیخ صاحب پایۂ تخت پہنچے اور اس انگشتری کو بادشاہ کی نظر سے گذارا ۔ بادشاہ کی گردن اس احسان و کرم کے سامنے خم تھی اور شیخ کا کرم و تلطف اُس بے کسی اور غربت کے صحرا میں ایک محل عظیم بن کر سایہ فگن تھا ۔ ممکن ھے کہ اس احسان اور انسانیت کے برتاؤ نے ھمایوں کو اخلاقی لحاظ سے اور اونچا کیا ھو اور شکست و ھزیمت کے احساس سے جو حوصلہ شکن ھوتا ھے اور انسانی کردار کو پست وزبوں کردیتا ھے ، محفوظ رھا ھو ۔ قرین قیاس ھے کہ دوبارہ ھندوستان کے تخت و تاج کے مالک ھونے میں دیگر اسباب کے ساتھ ساتھ یہ بلند حوصلگی بھی معین ھوئی ھو ۔

یہ شیخ سلیمان محلہ قاضی پورہ بلگرام کے رھنے والے تھے ۔ شیخ نظام ضمیری بلگرامی نے اپنے والد کی وفات کے بعد ان ھی کی آغوش تربیت میں پرورش پائی تھی ۔ شیخ سلیمان اکبری دربار کے ممتاز ملازمین میں شمار ھوتے رھے ۔ بعد میں اپنے بھتیجے کو بھی ساتھ لیتے گیے ۔ اس طرح جوھر قابل پر اکبری دربار کے علم و فضل کی قدردانی نے نمایاں اثر کیا ۔ آزاد بلگرامی ضمیری کے متعلق لکھتے ھیں[1] :

« پدرش اورا صغرسن گذاشتہ متوجہ عالم قدس گردید ۔ عمش شیخ سلیمان کہ نوکراں با امتیاز درگاہ اکبر بادشاہ بود در حجر عاطفت تربیت کرد »

اس بلگرام کی اھمیت کبھی اس قدر تھی کہ شمس خود اس سرزمین پر اورنگ زیب عالم گیر گیا تھا ۔ بلگرام کے آماجگاہ علم و دانش ھونے کا چرچا دور دور تک پھیلا ھوا تھا ۔ آزاد نے ملا نظام الدین سہالوی کے

(١) سرو آزاد : ٢٤٤ اور دیکھیے قدرت اللہ گوپاموی ، نتائج الافکار ٤٣٤ (بمبئی ١٣٣٦ شمسی ھجری)

حالات میں اودھ کی اہمیت کے ساتھ ساتھ بلگرام کی عظمت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے[1]:

«در صوبۂ اودھ محروسۂ بلگرام از قدیم منشاء فضلاے کرام و مظہر علماے عظام است. وفراواں دانشمند ازیں شہر برخاستہ و مجلس افادہ و استفادہ بہ کمال خوبی آراستہ»

جی. سی. ولیمس نے مردم شماری کی پہلی رپورٹ میں صاحب آرائش محفل کا قول نقل کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے[2]:

«بزرگان بلگرام کے علم و فضل کا شہرہ مدتہاے دراز سے چلا آتا ہے. تاریخ و فلسفہ و منظومات میں تالیفات عالیہ یہاں کے لوگوں نے فرمائی ہے»

مسٹر نیول بھی یہاں کے علما و فضلا کے مداح ہیں[3].

ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانہ اور برطانوی دور حکومت میں مختلف سیاحوں نے اپنے چشم دید حالات اور ذاتی تجربات کو قلم بند کیا ہے. ان کے سفرناموں میں بلگرام سے متعلق بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں. گویہ تاریخی دستاویز کی اہمیت نہیں رکھتی ہیں پھر بھی وہاں کی روایات اور مشہور عام باتوں سے بلگرام کی قدامت نیز اس کی عزت و شہرت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے. تقریباً تمام سیاح اور مؤرخ جنھوں نے بلگرام سے متعلق اپنے سفرناموں یا روز نامچوں میں لکھا ہے، ایک اہم لفظ روایات (Tradition) کا استعمال کرتے ہیں. روایت کا اسلامی معیار نہ ہونے کی وجہ سے بلگرامی مصنفین بھی جا بجا شک و شبہ کا اظہار کرتے ہیں، اس لیے بلگرام سے متعلق ایسی تمام باتیں تاریخی اہمیت کی حامل اُس قطعیت سے نہیں ہوسکتی ہیں جس کا تقاضا بالخصوص اسلامی تاریخوں کی تدوین کے بعد ہوتا ہے.

مشہور سیاح ٹیفن تھیلر (Des Pater J. Tieffenthaler) ۱۷۶۹/۱۱۷۹ میں ہندستان کی سیر کے لیے آیا تھا. ان دنوں آزاد بلگرامی بقید حیات

---

(۱) مآثر الکرام: ۲۲۳

(۲) حیات جلیل: ۴۸

(۳) نیول، گزیٹیر: ۴: ۱۷۶-۱۸۷، لکھنؤ ۱۹۲۲ء

اورنگ آباد میں زاویہ نشینی کی زندگی گذار رہے تھے۔ اس نے بلگرام سے متعلق اپنے و قائع نامہ میں لکھا ہے[1]:

«یہ قصبہ بہت سے باغات و مرغزاروں کے وسط میں واقع ہے۔ کوچے تنگ ہیں۔ بہت سے مکانات پختہ اینٹ کی تعمیر ہیں۔ ایک قلعہ خام بھی ہے جس کے چاروں گوشوں پر مدور اور بلند برج بنے ہوئے ہیں»

ایک دوسرا مؤرخ اور سیاح پادری ٹنانٹ (Rev. Mr. Tennant) ۱۷۹۹/۱۲۱٤ میں یہاں آیا تھا۔ اس نے مسلمان قصبات اور مسلمان معاشرہ کی گراہی ہوئی حالت کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔ اس کے اس حملہ کے آئینہ میں صاف نظر آتا ہے کہ مسلمان اپنی روایاتی زندگی کو صرف ظاہری صورت میں باقی رکھنا چاہتے تھے، ورنہ روح مدت گذری کہ بے حس ہوچکی تھی۔ اب اس کا انتظار تھا کہ نفس واپسیں اپنا آخری رشتہ بھی جسم سے منقطع کرالے۔ مسلمان معاشرہ کا اضمحلال، ان کی سیاسی اور معاشی ابتری مخالفین کی کئی صدیوں کی کوششوں، سازشوں اور ریشہ دوانیوں کے بعد ظہور میں آیا۔ بالفعل مخالفت و مخاصمت سے لے کر رشتۂ مصاہرت اور ازدواج کے تمام حربے مقصد برای کے لیے مورچے پر لا کھڑے کیے گیے۔ چند افراد کو خواهشات کی آگ تیز کرنے کے لیے سامان عیش و عشرت درکار تھا سو ان کے مخالفین ہی اپنی گھات میں بیٹھے مہیا کر رہے تھے، اس کے علاوہ کچھ حاصل نہ تھا۔ پورا ملک اور پوری قوم غلامی کے غار کی طرف بڑی تیزی سے بڑھ رہی تھی۔ کچھ سالوں کے بعد معلوم ہوا کہ «پا بدست دیگرے دست بدست دیگرے» ہوکر بے بس اور مجبور ہورہی ہے۔ ناز و نعمت اور عیش و عشرت کے دلدادہ حکمران طبقہ کو اس کا مطلق احساس نہ تھا۔ بالآخر اس المیہ کا معتدبہ

---

(۱) Tieffenthaler : Bechreibung von Hindustan, (1785) Vol. i. p. 193, (بحوالہ حیات جلیل ۱ : ۵۸) اس کا حوالہ نیول نے بھی «ملانواں» کے مضمون میں دیا ہے۔ دیکھیے گزیٹیر (ہردوئی) : ۲۲۰، (لکھنؤ ۱۹۲۲ء)

حصه ۱۸۵۷ء کے انقلاب میں پورا ہو گیا اور بقیہ انگریزوں کے دور حکومت میں اتمام کو پہنچا۔ ٹانٹ لکھتا ہے[1]:

«بلگرام ویران عمارتوں کا ایک ڈھیر ہے۔ ان میں خس پوش بھی نظر آتے ہیں جن کے بیچے مقتدر و متمول اسلاف کے خلف باقی اپنا وقت مجبورانہ عسرت سے گذارتے ہیں»

وہ اس قصبہ کی زبوں حالی اور ویرانی کی وجہ الماس خان خواجہ سرا کی بیدردی، جور و جفا، ظلم و زیادتی اور سخت گیری کو بتاتا ہے۔ یہ آصف الدولہ اور سعادت علی خاں کے عہد میں اودھ کی مالگذاری کا اجارہ دار تھا۔ وجوہات و اسباب خارج سے کم اور داخل سے زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ داخلی خرابیوں سے خارجی خرابیوں کو سہارا ملتا ہے۔ اس کی روشن دلیلیں ہر زوال پذیر معاشرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں

بشپ ہیبر (Bishop Heber) ۱۲٤۰ / ۱۸۲٤ میں بلگرام آیا تھا۔ یہاں کا سماج، معاشرت، معیشت، طریقۂ کاشت، پیداوار، پھل پھول، درخت، زمین کی مالگذاری، فوج کی نقل و حرکت، اس کی حیثیت غرضیکہ تمام چیزوں پر روشنی پڑتی ہے بلگرام اور اس کے قرب و جوار سے متعلق مختصر مگر جامع تبصرہ کیا ہے اور ان باتوں کی طرف نشان دہی کی ہے جو عام طور پر نظر انداز کردی جاتی ہیں یہ ۲۰ نومبر کی ڈائری کے تحت لکھتا ہے اور غالباً ۷ نومبر کا واقعہ ہے جبکہ انفلوئنزا کے سخت حملہ سے جاں بر ہوا تھا[2]۔

«ملانواں[3] سے سات کوس چلنے کے بعد آج ہماری منزل بلگرام تھی۔ ہموار قطعات زمین اور پھل دار درختوں پر مشتمل علاقہ میں یہ مقام اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ یہاں پر برٹش ایڈوانسڈ فورس (British Advanced force)

---

(۱) (بحوالہ حیات جلیل ۱ : ۵۸) The Indian Recreation II, 397—398

(۲) Reginald Heber *Narrative of Journey through the upper Provinces of India from Calcutta to Bombay in 1824—25, London 1828*

(۳) دیکھیے Mullawan، گزیٹیر ضلع ہردوئی، (لکھنؤ ۱۹۲۲ء)، اس کا املا آزاد نے ملاوہ لکھا ہے (دیکھیے مآثر الکرام : ۱۳۷)

کبھی مقیم رہی تھی جو بعد میں کانپور منتقل ہوگئی. شاہی سواروں نے بتایا کہ ایسے نشانات پائے جاتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مقام فوج کی فرودگاہ اور متعلق افسران کی جائے قیام رہی ہے. ان کا کہنا صحیح ہوگا لیکن اب منہدم ملبہ اور شکستگی کے نشانات کے علاوہ کچھ نہیں»

« بلگرام کا قصبہ چھوٹا ہے مگر آثار ایسے پائے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی بڑا رہا ہوگا. اب بھی مسلمانوں کے بڑے اور پرانے خوشنما مکان، تحصیلدار اور کوتوال کی قیام گاہیں پائی جاتی ہیں ایک زمانہ دراز کے بعد میں نے یہاں کھجور اور تاڑ کے درخت مختلف سمتوں میں کھڑے دیکھے. آم کے اونچے اور بھاری درخت ہر طرف نظر آتے ہیں»

یہ پادری شام کو گلگشت کی خاطر وہاں کے گماشتہ کے ساتھ نکلا. یہ گماشتہ بقول ہیبر نہایت سنجیدہ، سمجھدار اور باخبر تھا. اس کو آئین کشتکاری، وہاں کی زمین، زمین داری اور مالگذاری کی بابت اچھا علم تھا. وہ راستہ میں اپنے مہمان کو مختلف قسم کی معلومات بہم پہنچاتا رہا. چنانچہ آگے چل کر اس کے حوالہ سے رقم طراز ہے:

«اس نے مجھے بتایا اور جو کچھ میں نے بچشم خود دیکھا اس کی رو سے مجھے اس کی صحت کا یقین ہے کہ اودھ کی سرزمین دنیا کی زرخیز ترین زمینوں میں شمار کی جاسکتی ہے یہاں ہر وہ چیز نشو و نما پاتی ہے جو بنگالہ یا ایران میں پیدا ہوتی ہے. یہاں بیک وقت چاول، ایکھ، روئی، کھجور کے درخت ملتے ہیں. اس کے ساتھ ساتھ گیہوں، مکی، جو، جوار اور ہر قسم کی دالیں پیدا ہوتی ہیں. یہاں کی ہوا لطیف، پانی خوش ذائقہ، مویشیوں کے لیے گھاس خاص طور پر مفید اور صحت بخش ہے. لیکن اس نے بتایا کہ یہاں کے دستور ٹھیک نہیں ہیں. قاضی انصاف ور نہیں، زمیندار برے اور امین تو بہت برے ہیں. رعیت کو ہر طرح لوٹتے ہیں مگر بادشاہ نہ دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہے. میں نے اس سے پوچھا کہ زمین کا لگان فی بیگہ کیا ہے؟ بتایا کہ عموماً چار روپیے اور کہیں کہیں چھ روپیے. کبھی کبھی کسان کو پورا حاصل دینا پڑتا ہے»

اگرچہ اس پادری نے گماشتہ کے بیان میں مبالغہ محسوس کیا ہے مگر کسی قدر مبالغہ تسلیم کر لیا جائے تو بھی حالت اس سے زیادہ مختلف نہ رہی ہوگی۔ بادشاہ اور نوابوں کو اقتدار کا بقیہ خمار تھا گو اقتدار رخصت ہوچکا تھا۔ چھوٹے چھوٹے زمینداروں کو اپنی من مانی کرنے کا کافی موقع ہاتھ آیا تھا بلکہ ایسے ہی لوگ برطانوی اقتدار اور حکومت کو مستحکم کرنے میں پیش پیش تھے۔ انہیں لوگوں کی کوتاہ بینی اور خردماغی نے اُس شاخ ناتواں کو آشیانہ سمیت اصل درخت سے الگ کردیا جہاں سے تمام ڈالیوں کو غذا ملتی تھی۔ اب ایسی صورت میں بقائے حیات کی کوشش مطلقاً بے سود ثابت ہوئی۔ جسد بے روح سے چمٹے رہنا عقلمندوں کا شیوہ کبھی بھی نہیں رہا ہے۔ اس لیے مختلف کوششیں مختلف شکلوں میں نمایاں ہوئیں ان کا نقشہ ان افراد نے ضرور دیکھا ہے جو تقسیم ہند سے پہلے آنکھ کھول کر چلنا جانتے تھے اس کے بقیہ آثار و شواہد آج بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

مذکورہ بالا حوالے میں « بادشاہ نہ دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہے » کا جملہ بڑا گہرا معنی رکھتا ہے اور اس سے پورے سماج کا نقشہ آنکھوں کے سامنے آئینہ ہوکر آتا ہے۔ صاف جھلک رہا ہے کہ نظم مملکت نہایت بودا ہوگیا تھا اور خستہ حال نوابوں کی نظریں محل سراؤں سے گذر کر آگے نہیں جاسکتی تھیں۔ اس لیے رعایا کی مشکلات بڑھ گئی تھیں اور وہ سکون نہیں محسوس کررہے تھے۔

اسی سلسلہ میں مزید رقم طراز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ چیزوں کو خاص نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا اور اس کی نظر بہت جلد باتوں کی تہ کو پالیتی تھی۔

« ہم لوگ شلجم اور آلو کے زرخیز اور صاف ستھرے قطعۂ زمین سے گذرے۔ اس (گماشتہ) نے آخرالذکر کے متعلق بتایا کہ پہلے لوگ انہیں نہایت ناپسند کرتے تھے لیکن اب یہ چیز مرغوب خاطر اور مطلوب طبع ہوتی جارہی ہے۔ خاص طور پر مسلمان ان کو اپنی روغن دار غذاؤں کے لیے بہت کارآمد اور اچھا خیال کرتے ہیں۔

آلو اور شلجم سے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے مسلمان معاشرت کے کھان پان کی صحیح تصویر پیش کرتا ہے۔ ہندستانی مسلمانوں نے اپنے دسترخوان کو متنوع اور پرکیف بنانے میں اپنی صلاحیتوں کا کافی حصہ صرف کیا ہے۔ گو یہ چیزیں بدیسی اصل کی تھیں مگر ان کی کوششوں سے لذت میں جو اضافہ ہوا ہے وہ کہنے کی بات نہیں رہی بلکہ برتنے کی چیز ہوگئی ہے۔ ان سے قسم قسم کی چیزیں مختلف لذتوں کی بنائی جاتی ہیں۔

ایک فرانسیسی، موسیو ریما (Raymond) معروف بہ حاجی مصطفیٰ (۱۱۱۸۔ ۱۱۹۵ھ ۱۷۰۷ - ۱۷۸۱) نے «سیر المتاخرین» کے ترجمہ میں یہاں کے لوگوں کی بہادری اور شجاعت کے متعلق لکھا ہے[1]:

«باشندگان بلگرام بھی اپنی شجاعت اور دلاوری کے لیے ہندستان میں شہرت رکھتے ہیں»

بلوخ من (G. H. Blochmann) مشہور مستشرق اور جرمن نژاد مؤرخ نے لکھا ہے[2]:

«اکبری دور سے لےکر اس صدی تک بلگرام مسلمانوں کے علوم و فنون کا گہوارہ رہا ہے»

صمدنی صاحب نے اپنی کتاب میں بلگرام کے قابل دید عمارات اور آثار قدیمہ کی ایک فہرست دی ہے جس میں سترہ اشیاء گنائے گئے ہیں تقریباً یہی چیزیں نیول (Nevell) نے بھی شمار کی ہیں[3]. یہ آثار ۶۰۸/۱۲۱۱ سے لےکر ۱۱۶۶, ۱۷۵۲ تک کے ہیں۔ ہندو دور کی کوئی چیز اس حال میں باقی نہیں جس کی اہمیت جتائی جاسکے۔ صرف گردھر ناتھ کے مندر کا ذکر ہے جو زیادہ قدیم نہیں۔ یہاں متعدد قدیم زمانے کے

---

(۱) ترجمہ سیر المتاخرین ۱ : ۳۵۲، حاجی مصطفیٰ کے متعلق دیکھیے :

Nota Manus i e Haji Mustafa originally Raymond, Storey *Persian Litrature* 635,

(۲) (بحوالہ صمدنی ۱ : ۵۶) J. H. Blochmann *Journal* 151 : 2

(۳) *Gazetteer of Hardoi District* (Chap. on Bilgram)

کنویں ھیں جن میں سے توردی (Turdı) اور شاہ جان (Sahjan) دو کے متعلق اکبری دور کا ھونا مشہور ھے[1]. ان کے متعلق جو روایات ھیں وہ بھی مشکوک ھیں.

بلگرام کو آزاد نے دارالسلام لکھا ھے[2]. اس کی تعریف و توصیف میں دیگر شعرا بھی نغمہ خواں ھیں. میر عبدالجلیل بلگرامی نے اپنے عنفوان شباب میں بلگرام اور اس کے علما، فضلا اور فقرا کی مدح میں ایک مثنوی ٤١٤ اشعار پر مشتمل «امواج الخیال[3]» کے نام سے لکھی تھی. اس میں ھندی قواعد موسیقی کا اچھے اسلوب سے ذکر کیا گیا ھے جو میر عبدالجلیل کی فنی مہارت پر شاھد ھے یہ مثنوی اس شعر سے شروع ھوتی ھے:

آب و گل من کہ فیض عام است   از خطۂ پاک بلگرام است

اس مثنوی کے چند ذیلی عنوان یہ ھیں

(۱) گل ریزی وصف بہار
(۲) ورق گردانی وصف خزاں
(۳) گرم جوشی وصف سرما
(٤) گلاب افشانی وصف تابستاں
(٥) تراوش وصف برشگال
(٦) حنابندی وصف سحاب سرخ
(۷) طلاکاری وصف آب زرد وغیرہ

آزاد بلگرامی نے «معراج الکمال» کے نام سے «امواج الخیال» کا تتمہ لکھا ھے. انھوں نے بھی بلگرام اور اھالی بلگرام کو اپنا خراج عقیدت پیش کیا ھے.

دیگر بلگرامی شعرا نے بھی حب الوطنی کے جذبہ سے اپنے وطن مالوف کی شان میں اشعار و قصائد نظم کیے ھیں میر عبدالجلیل کے نامور صاحب زادے سید محمد متخلص بہ شاعر کے کچھ اشعار جو بطور غزل ھیں

(۱) Ibid 177/41   (۲) مآثرالکرام : ۸، ۲٦٦
(۳) کتابوں کے تبصرہ میں اس پر پوری گفتگو کی گئی ھے.

پیش کیے جاتے ہیں. ان سے ناظرین اوراق بلگرامیوں کے شوق و شغف اور اس سرزمین سے جو انہیں گہری محبت و عقیدت رہی ہے ، اندازہ لگاسکیں گے اور پوری گفتگو کا خلاصہ بھی سامنے آجائیےگا[1] :

سیر باید کرد یاران نو بہار بلگرام — بر زمرد بار دارد سبزہ زار بلگرام
ہر نفس عطر گلستان یمن بو می کند — خوش دماغان از نسیم مشکبار بلگرام
عطف از فردوس می سازد عنان دیدہ را — چشم بینائی کہ می گردد دو چار بلگرام
اہل معنی کسب انوار سعادت می کنند — از سواد اعظم دولت مدار بلگرام
شش جہت تنگ است بر جولان رخش ہمتش — بر فراز عرش دارد شہسوار بلگرام
خواجۂ کامل عمادالدین قطب الاولیا — حلقۂ باب حریم او حصار بلگرام
از ورود موکب بن حسرو عالی جناب — سرمۂ چشم ملک باشد غبار بلگرام
آستان اشرف او بوسہ گاہ آسمان — بارگاہ اقدس او افتخار بلگرام

یاد ہندستان کجا از خاطر طوطی رود
می کند شاعر بجا وصف دیار بلگرام

[۲۰ /٤/ ۱۹٦٥م]

* * *

تصحیحات :

ص ۸۵ س ۷ « ہستیوں کی » ؛ ص ۸٦ س ٦ « در پایۂ تحت » ؛
ص ۸۸ س ۱ « سعدالدین »

---

(۱) مآثرالکرام : ۱۰

فیضی کا ایک مرثیہ

اس سے کسی کو انکار نہیں کہ شعر وہی قابل تعریف ہوتا ہے جو مؤثر ہو۔ یہ بھی مسلمہ امر ہے کہ شاعر کے سچے جذبات اور حقیقی احساسات کا اظہار حسن خلوص کے ساتھ اس کے کسی عزیز کے مرثیے میں ہوتا ہے کسی اور صنف شاعری میں نہیں ہوتا۔ فارسی کے اکثر شعرا نے اپنے فرزندوں کی موت پر مرثیے لکھے ہیں جن میں شعرا نے اپنے دل کا خون نچوڑ کر رکھ دیا ہے۔

فارسی ادب میں جن عظیم شعرا نے اپنے بیٹے کی موت پر مرثیہ لکھا اُن میں سب سے پہلے فردوسی کا نام آتا ہے اس بدنصیب شاعر کی عمر کا ٦٥ واں سال تھا جب کہ دست اجل نے اس سے اس کے ٣٧ سال کے جواں بیٹے کو چھین لیا۔ اس موقع پر شاعر نے اپنے غم سے لبریز دل کی ترجمانی کچھ ایسے اشعار میں کی ہے جن کے پڑھنے سے آنکھوں میں بے اختیار آنسو آجاتے ہیں۔ ان اشعار کو فردوسی نے «شاهنامه» میں درج کیا ہے۔ اس نے بیٹے کے علاوہ سہراب کی موت پر اس کی ماں کی طرف سے جو ماتم و زاری کی ہے وہ بھی بیحد دردناک ہے۔

عہد غزنویہ کے لاہور کا مشہور شاعر مسعود سعد سلمان (٤٣٨-٥١٥) مورد عتاب شاہی ہوکر قلعۂ مرنج میں قید ہوا۔ اس اثنا میں اس کا جوان سال بیٹا صالح وفات پاگیا جس کے ماتم میں بدنصیب باپ نے ذیل کی رباعی لکھی[1]:

صالح تن من ز عشق دامن نفشاند   تا مرگ قضای خویشتن بر تو براند

دل تخته درد و نا امیدی بر خواند   شادی و غم تو بودی هر دو نماند

خاقانی شروانی اپنی عمر کی پچاسویں منزل میں تھا کہ اس کا بیس ساله فرزند امیر رشید الدین داغ مفارقت دے گیا۔ خاقانی نے اس موقع پر

[(١) دیوان مسعود سعد سلمان طبع رشید یاسمی، تہران ١٣٣٩ میں یہ رباعی موجود نہیں۔ (اڈیٹر)]

نہایت درد ناک شعر لکھے ہیں. یہ مرثیہ جو بہت مؤثر ہے اور خاقانی کے عمدہ کلام میں شمار ہوتا ہے اس شعر سے شروع ہوتا ہے[1].

صبح گاهی سر خونین جگر بگشائید   ژالهٔ صبحدم از نرگس تر بگشائید

خاقانی بیٹے کی صفات کا ذکر کرکے اس طرح سینہ کوبی کرتا ہے:

سر و سیمین قلم زن شد و در وصف رخش
سر زرین قلم غالیه جور بگشائید
سرو چون مهر گیا زیر زمین حصن گرفت
در حصنش سواران ثغر بگشائید
مادرش برسر خاکست بخون عرق و ز حلق
دم فرو بست عجب دارم اگر بگشائید
این توانید که مادر بفراق پسر است
پیش مادر سر تابوت پسر بگشائید
پدر سوخته در حسرت روی پسر است
کفن از روی پسر پیش پدر بگشائید
تا ببیند که بناغش به سمن ماند و به سرو
در آن باغ بآئین و خطر بگشائید
از پی دیدن آن داغ که خاقانی راست
چشم بند امل از چشم بشر بگشائید

کمال الدین اصفہانی کا وہ مرثیہ بھی پڑھنے کے قابل ہے جو اس نے اپنے جوان سال بیٹے کی موت پر سپرد قلم کیا ہے. سلطان ساوجی نے دلشاد خاتون کی وفات پر جو مرثیہ لکھا ہے وہ بھی کسی صورت میں کم اثر انگیز نہیں. کچھ اشعار درج ذیل ہیں[2]:

سرو بالای تو در خاک، دریغست دریغ
زیر خاک این گهر پاک، دریغست دریغ

[(۱) دیوان خاقانی: ۱۴۲-۱۴۶ تصحیح محمد عباسی تہران: ۱۳۳۶ خورشیدی]
[(۲) دیوان سلیمان ساوجی. مقدمه: ۲۳ طبع منصور مشفق، تہران ۱۳۳۶ دیوان مطبوعۂ تہران میں یہ مرثیہ نہیں ملا، دکتر نقی تفضلی نے مقدمۂ دیوان میں یہ ترکیب بند نقل کیا ہے (اڈیٹر)].

دامن پیرهن عمر تو ای یوسف عهد
شده چون دامن گل چاک، دریغست دریغ
ای بخاک لحد و تختهٔ تابوت اسیر
سرو آزاد تو خاشاک، دریغست دریغ
جای آن بود که جای تو بود در دیده
راستی جای تو در خاک، دریغست دریغ

شیخ سعدی شیرازی نے ایسے ہی موقعہ پر ایک حکایت بطور تمثیل لکھ کر خون کے آنسو بہائے ہیں[1].

حافظ شیراز کو جب فرزند کی موت کا جان گداز واقعہ پیش آیا تو اس نے قطعهٔ ذیل لکھ کر ماتم کیا[2].

دلا دیدی که آن فرزانه فرزند — چه دید اندر خم این طاق رنگین
بجای لوح سیمین در کنارش — فلک برسر نهادش لوح سنگین

مولانا جامی نے اپنے بھائی اور بیٹے کی وفات پر بڑے درد ناک مرثیے لکھے ۸۸۱ ھ میں جبکہ جامی کی عمر ٦٤ ویں سال کو پہنچ چکی تھی۔ اس کا اکلوتا بیٹا خواجہ صفی الدین ایک برس کی عمر کا ہوکر راہی عالم بقا ہوگیا۔ جس پر جامی کے جذبات بے قابو ہوکر آنسوؤں کی شکل میں بہ نکلے[3].

فرماتے ہیں:

ریختی خون دل از دیدهٔ گریان پدر
رحم بر جان پدر نامدت ای جان پدر
نو بہار آمد و گلہا همه رستند ز خاک
تو هم از خاک بر آ، ای گل خندان پدر

[(۱) کلیات سعدی : ۲۳۹ (بوستان باب ۹) طبع محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۲۰ ھ.]
[(۲) دیوان حافظ شیرازی : ۲۷۰ تصحیح قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۲۰ ھ]
[(۳) دیوان جامی : ۱٤۰ تصحیح هاشم رضی، تهران ۱۳٤۱.]

جان خود بدهد و جان تو عوض بستاند
گر بود قابض ارواح به فرمان پدر
خواب دیدم که دل جمع پریشان کردی
راست شد عاقبت این خواب پریشان پدر

لیکن فرزند کا مرثیہ لکھنے میں غالباً فیضی (متوفی ١٠٠٤ھ) سب پر سبقت لے گیا۔ فیضی دربار اکبری کا ملک الشعرا اور اکبر اعظم کا مشیر تھا۔ اس نے اپنے ١٥ سالہ اکلوتے بیٹے محمد کمال کی وفات پر ایک نہایت سوز ناک ترکیب بند لکھا ہے جسے پڑھکر کوئی شخص آنکھوں میں آنسو لائے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس مرثیہ کو فارسی ادبیات میں اہم مقام حاصل ہے۔ مستند نسخوں سے کام لےکر ہم نے اس مرثیہ کا ایک صحیح متن تیار کیا ہے جو قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔ متن تیار کرنے میں «کلیات فیضی» کے مندرجہ ذیل نسخوں کو کام میں لایا گیا ہے راقم نے متن کی بنیاد نسخۂ آزاد پر رکھی ہے اس کی تصحیح دوسرے نسخوں سے کی گئی ہے اور ایک صحیح متن متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

١— نسخۂ ذخیرۂ شمس العلما محمد حسین آزاد، مخزونۂ کتب خانۂ دانشگاہ پنجاب لاہور۔

٢— نسخہ ذخیرۂ شیرانی، مخزونۂ کتب خانۂ دانش گاہ پنجاب لاہور۔

٣— نسخہ ذخیرۂ آذر، مخزونۂ کتب خانۂ دانش گاہ پنجاب لاہور۔

٤— نسخۂ کتب خانۂ رضائیہ رام پور

٥— نسخۂ ذخیرۂ نواب لوہارو، مخزونۂ کتب خانۂ رضائیہ رام پور۔

٦— نسخۂ کتب خانۂ دانش گاہ علیگڈھ۔

٧— نسخۂ ذخیرۂ حبیب گنج مخزونہ در کتب خانہ دانش گاہ علیگڈھ۔

٨— نسخۂ مملوکۂ جواہر میوزیم اٹاوہ مخزونہ در کتب خانۂ دانشگاہ علیگڈھ۔

٩— نسخۂ جے پور، مخزونۂ کتب خانۂ دانش گاہ علی گڈھ۔

ترکیب بند در مرثیهٔ پسر

(۱)

خواهم دگر بحلقهٔ ماتم علم زدن　　بر بام شادمانی دل کوس غم زدن

خواهم دگر بکلک سیه روی دل خراش　　از حسب حال خود دو سه حرفی رقم زدن

خواهم دگر بشورش[1] یک آتشین خروش　　هنگامهٔ نشاط جهانی بهم زدن

خواهم دگر به دود دل و آتش جگر[2]　　زین ماجرا که بر سر من رفت دم زدن

خواهم دگر ز شور درون نعرهٔ بلند　　بر خوابگاه خلوتیان عدم زدن

خواهم دگر بچشم رفیقان[3] آشنا　　دستی بعرق ماندن و در خون قدم زدن

خواهم دگر ز مهر[4] حریفان زهر نوش　　بیهوش داروئی بشراب الم زدن

هشدار تا کی ای فلک آبگینه چشم　　بر آبگینه ام همه سنگ ستم زدن

تا این سیاه نامه بیفتد بچشم من　　خواهم سواد دیده[5] بنوک قلم زدن

این نامهٔ رسیده[6] ز ملک عدم مرا

منشور ماتم است ز سلطان غم مرا

(۲)

یارم چه شد که دل همه طوفان غم کشد　　آتش بجای آب ز چشمم علم کشد

یارم قلم چو[7] پیکر تابوت غم فزاست　　تا این سیاه پوش معانی رقم کشد

یار این چه قصه میکنم املاکه هر زمان　　دستم بصد هزار گرانی قلم کشد

در شرح غم خمیده روانست خامه ام　　گاهی چگونه اینهمه کوه ستم کشد

دل از کجا و آب بقا اینکه آن نفس　　کاتش سبو سبو ز شراب عدم کشد

در روزگار هم نفسی نیست تا کسی　　خونی بهم نگرید و آهی بهم کشد

---

(۱) مخطوطه ذخیرهٔ آزاد : بسوزش

(۲) ایضاً : آتش جگر　　(۳) ایضاً : حریفان

(٤) مخطوطه ذخیرهٔ شیرانی : ز مهر حریفان

(٥) مخطوطه ذخیرهٔ آزاد . سواد نامه　　(٦) ایضاً : نامه رسید

(۷) مخطوطه ذخیرهٔ شرانی : چه

ایدل بیا و از مژه خونابها بریز تا این زمین که تشنه بخونست نم کشد
لیکن چه سود دیده و دل گر هزار بار خونابه بر تراود و شورابه هم کشد
یاران ملامتم مکنید از خروش دل خواهم که[1] نیم‌مرده من یک‌دو دم کشد
ای همدمان چراغ من از تند باد مرد
آتش زنید خانه[2] که شمع مراد مرد

(۳)

شد وقت آن که دیده برخون دل غرق خون کنم خونابهٔ گره شده از دل برون کنم
آن غصهٔ که پیش نخوردم کنون خورم و آن ناله که پیش نکردم کنون کنم
دل بر گدازم از تف آه و ز خون گرم در جان نیم سوخته آتش فزون کنم
صبرے دلیر پایم اگر روبرو شود از یک طپانچه اش بکف غم زبون کنم
دل را که لاف صبر روے در برابرم کو تا بصد هزار بلا آزمون کنم
وین عقل را که پرده نشین سلامت است از بیم ناله بادیه گرد جنون کنم
گویند عاقلان ره صبر اختیار کن چون اختیار در کف من نیست چون کنم
تنها درین الم غم یکدل نشسته نیست خواهم بدل غم همه عالم درون کنم
تا گوهر نهفته بخاکم برون فتد چون آسمان نبرد که زمین سرنگون کنم
دردا که کرد ناگه ازین تنگنا خرام
آن گوهر کمال هیچ ندیده بغیر نام

(٤)

واحسرتا کزین چمن آن نونهال رفت ور رفتنش ز باغ طرب[3] اعتدال رفت
چون لاله داغها بدل ماست کز جهان تا چیده[4] لاله بوس آن غزال رفت
در خاک و خون بحلوه چو طاؤس بسملم زان طوطی بهشت که نگشوده[5] بال رفت
طفلان بجاے شیر و شکر خاک و خون خورند کان طفل شیر خوارهٔ شکر مقال رفت

---

(۱) مخطوطه ذخیرهٔ آزاد : خواهد که
(۲) ایضاً : آتش زنند خامه
(۳) نسخهٔ جواهر میوزیم اٹاوه : باغ جهان
(٤) نسخهٔ آزاد : تاچند
(۵) نسخهٔ ذخیرهٔ آزاد : بکشوده

صیرے که سالها نگهش داشتم بدل | پیرانه سر ز رفتن آن خرد سال رفت
در احتراق مانده ام ار بخت خویشتن | کان اختر سعادت من در وبال رفت
فرخنده کوکبے که بوقت غروب او | پرتو ز آفتاب و فروغ از هلال رفت
که چشم خویش مالم وگه دست حویشن | کین یک دو روزه بخواب و حیال[1] رفت
عالم بود بدیدهٔ من تیره بے رخش | من نیر می روم چو ز عالم کمال رفت

آنکه عمش براه عدم توشهٔ منست
دلبند دیگران و مگر گوشهٔ مست

(٥)

طفلے گذشت کو ادب آموز پیر بود | حسنش بچشم پاکدلان دلپذیر بود
مهرش بجان بده و آراده راه داشت | حرفش بگوش پیر و جوان جانگیر بود
زیں غم زمانه می زندم آتش درون | کاتش فگن شرارهٔ من زود میر بود
شگاف حاک و گرد بروبش نشسته بین | آنکو غبار آئینه اش ار عبیر بود
بردل خراش تختهٔ تابوت مانده تن | نارک تنے که تکیه گه او حریر بود
کردی بخنده هاے دلآویر صید حلق | تنها نه جان سوختهٔ من اسیر بود
میریخت جوں دل شکر خندهاے گرم | تا آنکه غنچه اش شکر آلود شیر بود
نگرفته ار معلم آداب لوح علم | در اعتدال حسن ادب بے نظیر بود
ار سکر بود عقل هیولایش بلند | میکرد طاهر آنچه مرا در ضمیر بود

طبع ادب طرار معانی نورد[2] داشت
طفل سه ساله[3] دانش سی ساله مرد داشت

(٦)

بر خاک ریخت همچو گل تازه رو دریع | خورشید پارهٔ[4] بزمین شد فرو دریع
این چرخ خیره چشم که حاکش بفرق باد | برحاک تیره ریخت مرا آرو دریع

---

(۱) نسخهٔ اٹاوه : چو حواب و خیال
(۲) آزاد : معانی نور
(۳) نسخهٔ شروانی : طفل سد سال
(٤) نسخهٔ آزاد : خورشید پایهٔ

گفتم بنالهٔ بکشایم دل حزین ماندست پاره پاره جگر در گلو دریغ
می جستمش ولے ز چنیں[1] گوهر مراد تا فرق سوده شد قدم جست و جو دریغ
باید ز خاک تیره تیمم کند خلق ز آب ر لال بهر نمازش وضو دریغ
شکل و شمائلش نبود حد آدمی[2] زاں دلربا فرشتهٔ جبریل خو دریغ
ایدل چه سود ازین همه خونابه ریزیت کاں آب رفته باز نیاید بجو دریغ
گلدستهٔ مراد ز دستم بخاک ریخت زاں آب و تاب حیف وزاں رنگ و بو دریغ
هر سو چو باد صبح سراسیمه میروم بویش ولے نمیرسد از هیچ سو دریغ

زیں هجر جانگداز خرابست حال من
طاقت نماند آه کجا شد کمال من

(۷)

آه از اجل که بر دلم الماس سود و رفت یاقوت پارهٔ ز کف من ربود و رفت
ایں ترک فتنه جو که خیالے شهید اوست بر من هزار تیغ بلا آزمود و رفت
گفتم که میوهٔ خورم از شاخ آرزو آں شاخ را ز بیخ بناگه درود و رفت
تا روز من سیه کند و روزگار هم زیں آتش نهفته بر آورد دود و رفت
حسرت فزاست رفتن آں نو رسیده ام گوئی ز دور گوشهٔ ابرو نمود و رفت
از کاوش جگر مژه ام در تراوش است کز دل هزار چشمهٔ خونیں کشود و رفت
دل سوز داغها سرهم نهاد و سوخت جانکاه نالها ز پئے هم فزود و رفت
آں شاخ نرگسی که سراپا شگفته بود چشمش ز بهر خواب گرانی غنود و رفت
صدخار حسرت است مرا در جگر که او برگ گلے نچید ز باغ وجود و رفت

بینید[3] آن جنازه و آن نخل تازه اش
دلهاے تاره[4] بستهٔ نخل جنازه اش

(۸)

اے روشنی دیدهٔ روشن چگونهٔ من بے تو تیره روز تو بے من چگونهٔ
من در فراق دست و گریباں صد غمم تا در کفن تو پاے بدامن چگونهٔ

---

(۱) نسخهٔ آزاد : ز جبین
(۲) ایضاً : شکل و شمایلے نه حد آدمی بود
(۳) نسخهٔ آزاد : بینند
(٤) نسخهٔ اٹاوه : دلهائے پاره

مسکین من از فراق تو در آب و آتشم　　تو زیر خاک ساخته مسکن چگونهٔ
مانم سراست خانهٔ من در فراق تو　　تو در لحد گرفته نشیمن چگونهٔ
برخار و خس که بستر و بالین حواب تست　　اے یاسمین عذارسمن تن چگونهٔ
گل گل شگفته گلشن چشمم ز خون دل　　اے رنگ بخش این گل و گلشن چگونهٔ
داریم نالهٔ که جگر میکند شگاف　　هنگامه ساز حلقهٔ شیون چگونهٔ
میسوزم از فراق و نشانت نمی دهد　　اے شعله هاے غم بدل افگن چگونهٔ

چون در جهان نمی دهدم کس نشان تو
گویم دعا شادی روح و روان تو

(۹)

یارب رخت چراغ شبستان نور باد　　نور تو شمع خلوت دار السرور باد
شمعے که روشن است ازو طاق مرقدت　　پروانهٔ ضیا ده اهل قبور باد
زاسانکه جام لعل تو سرشار شیر بود　　لبریز ساغرت ز شراب طهور باد
گر از کنار دایه‌ات ایام برگرفت　　آرام بخش نخل تو آغوش حور باد
هردم ز چرخ میگذرد ے تو نالهٔ ام　　فریاد هائے ماتمیان از تو دور باد
در گرد روضهٔ تو گیا هے که بردمد[1]　　از نور بر فروخته چون نخل طور باد
چندان که میخورم غم هجران تو شاد باش　　وین ماتمے که میگذرد بر تو سور باد
چون عاقبت رخ تو نباین چشم دید نیست　　صبر من از تو تادم صبح نشور باد
دانم فغان حلق گراست بر دلت　　در سوزش[2] غمت دل فیضی صبور باد

گر بس کنم ز ناله نه از یاد بردمت
آسوده ام که در کف حق سپردمت

* * *

ڈاکٹر اے . ڈی . ارشد　　　　اسلامیه کالج، لاهور

---

(۱) نسخهٔ آزاد : پرورد
(۲) نسخهٔ حبیب گنج : شورش

مصحف عثمانی

مقالہ « مصحف عثمانی کے تاریخی نسخے[1] » از جناب ابو محفوظ الکریم معصومی پیش نظر ہے. اس سلسلے میں چند امور درج ذیل ہیں:

(۱) بعض صحابہ نے زمانۂ رسالت میں ہی اپنے لیے مصاحف یا توخود لکھ لیے تھے یا لکھوالیے تھے مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت زید بن ثابت وغیرہ، عورتوں میں حضرت عائشہ (اپنے آزاد کردہ غلام ابو یونس سے لکھوایا)؛ حضرت حفصہ (عمر بن رافع سے لکھوایا)؛ حضرت ام سلمہ؛ ام ورقہ بنت نوفل.

(۲) کاتبان وحی میں کم و بیش چالیس صحابہ کے نام ملتے ہیں جنہوں نے مختلف وقتوں میں کتابت وحی کی خدمت انجام دی.

(۳) مصحف خاص جو بوقت شہادت حضرت عثمان تلاوت فرما رہے تھے غالباً یہ ان کا اپنا مصحف تھا، یا تو خود لکھا تھا، یا اپنے لیے خاص طور پر لکھوایا تھا. اس نے بے شمار حوادث زمانہ دیکھے، سب سے آخری پرانی شہادت اس کے متعلق ابن بطوطہ کی ہے جس نے اس کو بصرہ میں دیکھا تھا. غالباً امیر تیمور یا اس کے کسی امیر نے غالباً (ابوبکر) قفال الشاشی نے خواجہ عبداللہ احرار کی مسجد میں سمرقند میں رکھ دیا جہاں سے اس کو بوقت استیلاء روس (۱۸۸۹ء) سینٹ پٹرس برگ (St. Petersburg) میں شاہی کتب خانے میں منتقل کردیا گیا. یہ صحیح ہے کہ یہ مصحف وہاں ۱۹۱۸ تک رہا، بعد ازاں اس کو بڑے تزک و احتشام سے تاشقند منتقل کردیا گیا جہاں وہ اس وقت بھی محفوظ بتایا جاتا ہے. مولانا عبدالحامد بدایونی نے اس کا ذکر اپنے روس کے سفر نامے میں کیا ہے[2]. ان کے بیان کے مطابق آیت «فسیکفیکہم اللہ وھوالسمیع العلیم» پر خون مبارک

---

(۱) مجلۂ علوم اسلامیہ ص ۱۰ (دسمبر ۱۹۶۱ء)

(۲) عبدالحامد بدایونی : تأثرات روس ص ۳۵ (۱۹۵۷)

کے قطروں کے نشان ہیں۔ اس کا عکس اور بہت مختصر سا ذکر لندن کے رسالہ Islamic Review بابت جنوری ۱۹۵۵ میں بھی شائع ہوا تھا۔

(٤) مصحف مدینہ: حضرت عثمان نے جو آٹھ نو نسخے مختلف امصار مملکت میں بھیجنے کے لیے تیار کرائے تھے یہ ان میں سے تھا غالباً اس کو انھوں نے مسجد نبوی میں رکھوا دیا تھا اور یہ ان کے اپنے مصحف خاص کے علاوہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ترک اس کو پہلی جنگ عظیم کے اوائل میں استنبول لے گئے؛ اس وقت مدینہ منورہ کے ترکی جنرل فخری پاشا تھے وہ آخر وقت تک شہر کی مدافعت کرتے رہے چنانچہ وہ « Defender of Medina » کے لقب سے مشہور ہوئے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ مزید مدافعت بے کار ہوگی تو وہ بہ نظر حفاظت اس مصحف کو اپنی جان سے لگائے ہوئے استنبول لے گئے جب استنبول بھی اتحادیوں کے نرغے میں آگیا تو طلعت پاشا اس کو برلن لے گیے۔ کہا جاتا ہے کہ طلعت پاشا یا دوسرے ترک افسروں نے اس نسخے کو قیصر ولیم ثانی کو بطور تحفہ پیش کردیا مصری ہفتہ وار «الدنیا و کل شیء» کی اطلاع صحیح ہے (ص ۲۷)۔ تعجب ہے کہ استاد طاہر الکردی نے اس خبر کو غیر مصدقہ کیسے قرار دیا ہے حالانکہ عہد نامے کی ایک دفعہ میں صاف اور واضح الفاظ میں اس مصحف کا ذکر ہے:

Within six months from the coming into force of the present Treaty, Germany will restore to His Majesty King of the Hedjaz the original KORAN of Caliph Osman, which was removed from Medina by the Turkish authorities and is said to have been presented to Ex-Emperor William II (Pt. III, Section II, article 246 of Treaty of Versailles)

یہ امر قابل ستایش ہے کہ دول متحدہ جہاں بین الاقوامی اہم ترین مسائل کے متعلق فیصلے کرائے تھے اس وقت انھوں نے اس مصحف مبارک کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا اور ایک علیحدہ دفعہ اس صلح نامے میں مندرج کرنی ضروری سمجھی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ کسی طرح ترکوں نے ہی اس مصحف کو پھر حاصل کرلیا اور اب یہ استنبول میں محفوظ ہے۔

ڈاکٹر محمدحمیداللہ نے ایک مضمون میں جو انھوں نے ۱۹۴۲ء میں لکھا تھا ضمناً ذکر کیا ھے کہ « حضرت عثمان کی طرف منسوب مدینۂ منورہ کے قرآن کے ایک صفحہ کا فوٹو ترکی حکومت نے شائع کیا ھے . (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی : مضمون اصل مکتوب نبوی بنام نجاشی) . ایک خط میں جو انھوں نے میرے استفسار کے جواب میں لکھا تھا یہ بھی اطلاع دی ھے کہ اب ترک اس کو غالباً بہ حفاظت عوام کو نہیں دکھاتے ھیں . ابھی حال میں روزنامہ « نوائے وقت » میں ایک خبر شائع ھوئی تھی جس سے بھی اس مصحف شریف کے استنبول میں وجود کی شہادت ھوتی تھی .

ڈرھم یونیورسٹی لائبریری (انگلستان) میں اصل مخطوطہ نہیں بلکہ روسی مصحف کا عکس ھے . زار روس نے کل پچاس نسخے تیار کرائے تھے جن میں سے ایک نسخہ ڈرھم میں ھے اور دوسرا کابل میں باقی نسخوں کا پتا نہیں اور یہ کوئی اھم بات نہیں کیونکہ وہ سب عکوس تھے .

ممکن ھے کہ مصاحف عثمانی دنیا میں کہیں اور بھی ھوں لیکن مذکورہ بالا دو مصاحف کے متعلق تو تحقیقی طور پر کہا جاسکتا ھے کہ کم از کم یہ دو اصلی مصحف عثمانی ھیں اور مسلمانان عالم کے لئے قیمتی ترین اور مایۂ ناز سرمایہ ھیں .

انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحافظون

لاھور ڈاکٹر عابد احمد علی

دیوان رکن صاین هروی

مرتبہ پروفیسر سید حسن، ناشر : عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پٹنہ . تعداد صفحات : ٥ + ٧٥ + ٣٥٢ + ١٠ عکس : ٦ . کاغذ اعلیٰ، کتابت و طباعت متوسط، قیمت درج نہیں .

رکن صاین هروی (متوفی ٧٦٥ هجری) عهد حافظ شیرازی میں ایک اهم شاعر گذرا هے . وہ نہ صرف حافظ کا همعصر تها بلکہ حافظ کی طرح وہ بهی ملک ابو اسحاق اینجو فرمانروائے شیراز اور شاہ شجاع بن شاہ مظفر فرمانروائے یزد و شیراز کے درباروں سے منسلک تها خاندان اینجو سے منسلک هونے سے قبل وہ ایران کے آخری مغل فرمانروا سلطان ابو سعید کے وزیر دانشمند غیاث الدین رشیدی کے دربار میں ملک الشعرا کے عہدے پر فائز تها. رکن صاین نے غیاث الدین رشیدی، شاہ مظفر، شاہ شجاع اور اس دور کی بعض دیگر ممتاز شخصیتوں کی مدح سرائی کی هے. عهد حافظ اور اس کی شاعری کی خصوصیات کو سمجهنے کے لیے یہ ضروری هے کہ اس دور کے جملہ اهم سخنوروں کے کلام کا مطالعہ کیا جائے . دکتر قاسم غنی نے اپنی مشهور تالیف «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ» جلد اول میں اس امر کو خاص طور پر ملحوظ رکها هے لیکن وہ بهی رکن صاین کے بارے میں کافی معلومات فراهم نہ کرسکے ، اس کی وجہ شاید یہ هے کہ رکن صاین کا دیوان بہت کمیاب هے . موجودہ ایران کے معروف ادیب و شاعر آقای گلچین معانی کی یہ کوشش کہ دیوان رکن صاین طبع کرائیں اسی سبب سے بار آور نہ هوسکی . یہ اهم کام پروفیسر سید حسن سابق ڈائرکٹر ، ادارۂ تحقیقات عربی و فارسی پٹنہ ، و حال صدر شعبۂ فارسی، پٹنہ یونیورسٹی پٹنہ کے هاتهوں انجام پایا . پروفیسر صاحب موصوف کو خوش قسمتی سے دیوان کے تین نسخے دستیاب هوگئے . انهوں نے ان تینوں نسخوں اور بعض دیگر مصادر سے رکن صاین کے تقریباً ساڑهے چار هزار اشعار جمع کر لیے هیں اور ان کو صنف وار ترتیب دیا هے . دیوان کے

شروع میں فارسی میں پانچ صفحوں کا ایک دیباچہ اور پچھتر صفحوں کا
ایک مفصل اور مبسوط مقدمہ بزبان فارسی شامل ہے جس میں رکن صاین
کے حالات زندگی، سیرت و شخصیت، شعر و سبک شعر سے بہت سے
حوالوں کے ساتھ سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ فاضل مرتب نے اس
مقدمے میں بڑی تحقیقی صلاحیت اور تنقیدی بصیرت کا ثبوت دیا ہے،
خصوصاً وہ باب جس میں رکن و حافظ کی شاعری کا مقابلہ کیا گیا ہے
بہت ہی دلچسپ اور پر از معلومات ہے۔ موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ
حافظ نے غزل گوئی میں رکن صاین کی پیروی کی ہے۔ اگرچہ اس کے
ثبوت میں انہوں نے دونوں کی ہم طرح غزلیں بھی پیش کی ہیں لیکن پھر
بھی کچھ شبہے کی گنجایش رہ جاتی ہے۔ مقدمہ صاف اور رواں اور
جدید فارسی میں تحریر کیا گیا ہے۔ آخر میں مفید تعلیقات و توضیحات
کے چند صفحے بھی ہیں اور سب سے آخر میں ایک مقدمہ بزبان انگریزی
بھی شامل ہے جو دس صفحات پر محتوی ہے۔ ایک طویل غلط نامہ بھی
کتاب کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ متن دیوان کے حاشیے میں اختلاف نسخ کی
نشاندھی کی گئی ہے۔ مرتب نے اہم اعلام پر مختصر نوٹ بھی دے دیے ہیں
لیکن جب جریر اور اعشیٰ کو جو عربی زبان کے مشہور ترین شاعر ہیں
در خور اعتنا سمجھا گیا تو حسان بن ثابت (متوفی ٥٤ ھجری) مرتب کی
توجہ سے کیوں محروم رہے۔ لات وعزیٰ (ص ۸۲) پر بھی نوٹ دیا جاسکتا
تھا۔ معن اور یحییٰ کے متعلق لکھا ہے «نام شعرائے معروف عرب»، عربی
کا معروف شاعر معن بن أوس المزنی (متوفی ٦٤ ھجری) ہے جو ایک
پریشان حال شخص تھا اور جس نے متعدد مدحیہ قصیدے، سعید بن العاص
(حاکم بصرہ) اور دوسرے اشخاص کے متعلق لکھے تھے، عبداللہ بن زبیر میں
(جو ایک کفایت شعار آدمی تھے) جود وسخا کی کمی دیکھ کر اس نے ان
کی ھجو بھی لکھی تھی۔ عبداللہ بن عباس اور امیر معاویہ اس کی ضرورتوں
کا خیال رکھتے تھے۔ جو شاعر خود دوسروں کا متوسل ہو اس کا ذکر
صاین جود وسخا کے سلسلے میں کس طرح کرسکتے ہیں۔ پھر یحییٰ نام

کا کوئی مشہور شاعر عرب میں ایسا نہیں گزرا جس کا ذکر معن بن أوس کے ساتھ کیا جاسکے. رکن صاین کی مراد ان دو شعروں میں:

سپہر قدرا در دور حود تو طے کرد زمانہ ناموس معن و یحیی را
زبس که جود تو بااهل‌فضل احسان‌کرد دگر مجال سخن نیست من و سلوی را

یقینی طور پر معن بن زائدہ (متوفی ۱۵۱ ھجری) اور یحیی برمکی (۱۲۰ـــ۱۹۰ھ) سے ھے جو اپنے جود وسخا کی وجہ سے عربوں میں مشہور ھیں صاین کے شعر میں جود اور احسان کا اشارہ بھی اس کا مؤید ھے. قرانی آیات کی تحریج توجہ سے کی گئی ھے. مصرع:

وقنا ربنا عذاب النار

آیت کریمہ «وقنا عذاب النار» (القران ۲: ۲۰۱) سے مستفاد ھے، یہ بات نظر انداز ھوگئی ھے. دیوان کے اختتام پر دو قطعے درج ھیں (ص ۲٦۹) صرف اس لیے کہ وہ «تذکرۂ ریاض العارفین» اور «تذکرۂ عرفات العاشقین» میں ایک دوسرے صاین: خواجہ رکن الدین صاین سمنانی کے نام درج ھیں، انھیں دیوان کے خاتمے میں علیحدہ درج کرنے کی کوئی وجہ نہیں جب وہ قطعے دیوان صاین کے سارے نسخوں میں موجود ھیں.

کلام کا سب سے عمدہ حصہ مثنوی «تحفة العشاق» یا «دہ نامہ» ھے جو موضوع اور طرز بیان کے لحاظ سے فن کا بیش بہا نمونہ ھے. یہ کتاب فارسی ادبیات میں ایک بیش بہا اضافہ ھے.

فاضل مرتب، جامعۂ پٹنہ کے ذھین ترین طالب علموں میں رھے ھیں اور انھوں نے جامعۂ تہران میں تعلیم حاصل کی ھے وہ ان لوگوں میں ھیں جو چراغ سے چراغ روشن کرنے کی سنت پر عمل پیرا ھیں اور ھندستان میں بیٹھکر اپنے محدود دائرے میں سہی، ایران کی علمی فضا قائم کرنے کا حوصلہ رکھتے ھیں. فارسی ادبیات کا مطالعہ ان کی دلچسپی بھی ھے اور پیشہ بھی. ھندستان میں فارسی زبان و ادب کی موجودہ زبوں حالی کے زمانے میں ایک قدیم دیوان شعر کو اس اهتمام اور محنت سے اڈٹ کرکے شائع کرنا فارسی کے ساتھ عشق و محبت بھی ھے اور حالات کے اوپر اعتماد و یقین بھی.

مختار الدین احمد

تاریخ اکبری معروف به تاریخ قندهاری

تالیف: حاجی محمد عارف قندهاری، تصحیح و تحشیه: حاجی سید معین الدین ندوی مرحوم و ڈاکٹر سید اظہر علی دہلوی مرحوم، نظر ثانی: جناب امتیاز علی عرشی، مدیر کتابخانۂ رضا، رام پور، سلسلۂ مطبوعات کتابخانۂ رضا شمارہ — ۱۱، صفحات: دیباچۂ مصحح ۲۷ + متن و حواشی و فہارس ۴۸۷، طبع اول ہندستان پرنٹنگ ورکس رام پور ۱۳۸۲ ھ ۱۹۶۲م قیمت ۱۰ روپے.

جلال الدین اکبر بادشاہ کے عہد کے تاریخی مآخذ میں، جو کتابیں تالیف ہوئی ہیں اور ہم تک پہنچی ہیں ان میں حاجی محمد عارف قندھاری کی تالیف «تاریخ اکبری» خاصی اہمیت رکھتی ہے. یہ اکبر کی حکومت کی ابتدا سے سنہ ۹۸۷ ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے اور اس عہد کی تاریخی کتابوں میں جو اب تک منظر عام پر آئی ہیں بہ استثنائے «نفائس المآثر» مصنفۂ میر علاء الدولہ قزوینی (جس پر تفصیلی مضمون ڈاکٹر ام ھانی صحر الزمان کا مجلۂ علوم اسلامیہ جون ۱۹۶۰ میں شائع ہوا ہے) سب سے قدیم کتاب ہے، حیرت یہ ہے کہ فرشتہ اور عبدالباقی نہاوندی کے سوا کسی مؤرخ نے اپنی کتاب میں اس سے استفادہ نہیں کیا، زمانۂ حال میں انگریزی مؤرخ ایلیٹ (Elliot) بھی براہ راست اصل کتاب سے استفادہ کے مدعی ہیں.

«تاریخ اکبری» کے صرف دو نسخوں کا اب تک پتا چلا ہے، ایک نسخہ کتابخانۂ رضا رام پور میں محفوظ ہے اور دوسرا جامعۂ کیمبریج کے کتاب خانے میں، لیکن عجیب اتفاق کہ دونوں نسخے ناقص ہیں. نسخۂ کیمبریج، اچانک، اکبر کی اجمیر سے مراجعت فتح پور سیکری (اواخر رجب ۹۸۱ ھ) کے ذکر پر تمام ہوجاتا ہے، نسخۂ رام پور ۹۸۷ ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے. پروفیسر C. A. Storey کا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ نسخہ ایک بڑی اور ضخیم تصنیف کا صرف آخری حصہ ہے،

اس لیے کہ اس میں ہمایوں کے عہد کی تاریخ نہیں ملتی ہے جس کا کتاب میں ذکر آتا ہے۔ (اسٹوری: پرشین لٹریچر ۱: ۵٤۱). کتاب کی اہمیت کے پیش نظر حاجی سید معین الدین ندوی مرحوم نے جو اس زمانے میں رامپور اسٹیٹ لائبریری کے فارسی مخطوطات کی فہرست مرتب کررہے تھے اس کتاب کو اشاعت کے لیے مرتب کیا لیکن ابھی کتاب طبع نہیں ہوئی تھی کہ انھیں کیمبریج میں ایک نسخے کے وجود کی اطلاع ملی۔ جب اس کی عکسی نقل منگوائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ نسخہ خاصا اہم ہے اس لیے کہ اس میں بہت سی ترمیمات و تصحیحات درج ہیں اور غالباً بخط مصنف۔ اس اثنا میں حاجی صاحب کتاب خانۂ خدا بخش، بانکی پور پٹنہ میں مخطوطات کی فہرست کی ترتیب کے کام پر بلا لیے گئے اور «تاریخ اکبری» کی ترتیب اور نسخۂ کیمبریج سے مقابلہ وغیرہ کا کام ڈاکٹر سید اظہر علی، استاد شعبۂ تاریخ، دہلی یونیورسٹی اور جناب امتیاز علی عرشی، ناظم کتاب خانۂ رام پور کو تفویض ہوا۔ دوسری جنگ عظیم چھڑ جانے کی وجہ سے اس کی طباعت معرض التوا میں پڑی رہی۔ تقسیم ہند کے بعد ڈاکٹر اظہر علی کراچی چلے گئے اور وہیں ان کی وفات ہوگئی، اب کتاب کی ترتیب و تصحیح کا کام تنہا جناب عرشی آپر پڑا انھوں نے پریس کاپی کا دوبارہ دونوں نسخوں سے مقابلہ کیا اور اس عرصے کی چھپی ہوئی جدید تاریخی تصنیفات کی مدد سے حواشی میں اضافے کیے اور مقدمۂ کتاب میں مفید اور ضروری مباحث کا اضافہ کیا۔ انھوں نے اپنے اہتمام میں یہ کتاب چھپوائی اور رام پور سے ۱۹٦۲ میں شائع کی۔

کتاب کی ابتدا میں فہرست مضامین درج ہے، اس کے بعد فارسی میں دیباچۂ مصحح عرشی صاحب کے قلم کا لکھا ہوا ہے، پھر عارف قندھاری کے حالات تمام ممکن الحصول مآخذ سے لکھے گئے ہیں، اس کے بعد اصل کتاب پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

اس کتاب کے نسخۂ کیمبریج کا بہت مختصر سا ذکر پروفیسر E. G. Browne نے کیمبریج یونیورسٹی لائبریری کی فہرست مخطوطات فارسی میں کیا ہے

(Persian Catalogue 86) نسخۂ رام پور کے متعلق تفصیلی یادداشت سری رام شرما نے (JRAS بابت ۱۹۲۳ ص ۸۰۷—۸۱۱) میں شائع کی ہے ۔ ۱۹۳۹ء میں اسٹوری نے اپنی کتاب Persian Literature i, p. 541 میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس وقت تک جو معلومات حاصل تھے انھیں مختصر طور پر پیش کردیا ہے ۔ مرتبین «تاریخ اکبری» نے ضروری معلومات اس کتاب سے متعلق تفصیل سے درج کیے ہیں ۔ اسٹوری نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے اور یہ بات پہلی مرتبہ ہمارے سامنے آئی ہے کہ اس کتاب کا نام «مظفر نامہ» بھی ہے جسے مؤلف نے سیف الدین مظفر خاں (متوفی ۹۸۸ ھجری) کے نام پر پہلے رکھا تھا نسخۂ کیمبریج سے اس امر کی توثیق ہوتی ہے کہ پہلے کتاب کا نام «مظفر نامہ» تھا ، اس کی وفات کے بعد مؤلف نے دربار اکبری میں تقرب کے لیے اس کتاب کو ذریعہ بنایا اور اس کا نام «تاریخ اکبری» قرار دیا ۔

کتاب کی اھمیت ظاہر ہے ۔ یہ اکبری عہد کے حالات پر مشتمل قدیم ترین کتابوں میں دوسرے نمبر پر واقع ہے ۔ اس میں بعض جزئیات و واقعات ایسے بھی درج ہیں جن کا دوسرے مصادر میں پتا نہیں ۔ مثال کے طور پر علی قلی خاں کی بغاوت کے سلسلے کے بعض تفصیلات (تاریخ اکبری ص ۹۸) یا عمارت دارالخلافۃ آگرہ کے ذکر میں یہ اطلاع کہ دو ہزار ماہر سنگ تراش اور دو ہزار ہنرمند گلکار و چونہ کار اس عمارت کی تعمیر میں کام کر رہے تھے (ص ۱٤٥)، سفر گجرات کے ذکر میں دریا کے کنارے اکبر کی شراب نوشی (ص ۱٦۱)، فتح گجرات کے بیان میں ایلچیان فرنگ کی آمد (ص ۱۷۱)، اکبر کی نماز عید میں شرکت (ص ۲۳۳)، اس مقام کے لیے جہاں اکبر کو «الہام» ہوا «مکۂ خرد» نام کی تجویز (ص ۲۳٦). ربیع الاول ۹۸۷ ھ میں دارالخلافۃ فتح پور کی آتش زدگی اور ایک کروڑ کے سامان کی بربادی (ص ۲٤٦) کا ذکر—ان جزئیات سے متداول تاریخ کی کتابیں خالی نظر آتی ہیں ۔

«تاریخ اکبری» کی ادبی اھمیت بھی ہے ۔ یہ اکبر کے عہد کی

فارسی نثر کا بہت اچھا نمونہ ہے ۔ کتاب میں قرآنی آیات اور احادیث جابجا استعمال کی گئی ہیں اور بعض مقامات پر نہایت چابکدستی سے نگینے کی طرح نثر کی عبارت میں جڑی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عربی مصرعے اور امثال بھی استعمال ہوئے ہیں لیکن ان کی تعداد زیادہ نہیں۔ زبان پر عربی اثرات بہت غالب ہیں پھر بھی زبان بوجھل نہیں ہونے پائی ہے ۔

متعدد فارسی شعرا کے اشعار کتاب میں درج ہیں ، ان میں شرف الدین علی یزدی (ص ۱۲)، وحشتی (ص ۹۹)، فارغی (ص ۱۱۹)، ضیاءالدین فارسی (ص ۱۱٤)، قاسم ارسلان (ص ۱۳۰)، غزالی مشہدی (ص ۱۳۷)، طریقی (ص ۱۳۳)، رضائی (ص ۱٦۸)، امیر خسرو (ص ۲۰۷)، علی شیر شیری (ص ۲۳۱) قابل ذکر ہیں ، مؤلف عارف قندھاری کے اشعار کمیاب ہیں ، اس کتاب میں اس کے چند شعر بھی درج ہیں (ص ٦٥) . حسب ذیل غزل (ص ۱۳٤) اکبر بادشاہ کے نام سے درج ملتی ہے :

چیتۂ پادشاہ کالہ گرفت	حون او دشت را چو لالہ گرفت
باش هشیار ، اے حریف ، کہ باز	ساقی تند خو پیالہ گرفت
بہر خوریزی گل و لالہ	ابر داماں ز سنگ ژالہ گرفت
بود شہ را پری وشان بسیار	دلبر دیگر از بتالہ گرفت
شاہ اکبر ، بہ بین ، ز لطف الہ	ہند را با حظ و قبالہ گرفت

حواشی بہت تفصیلی ہیں اور ڈیڑھ سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں ، یہ محنت اور نہایت توجہ سے لکھے گئے ہیں اور ان معلومات کی وجہ سے کتاب کی قدر و قیمت بہت بڑھ گئی ہے .

اعلام پر بہت تفصیلی نوٹ دیے گئے ہیں، ایک آدھ نام نظرانداز ہوگیا ہے :

۱—ولید ریان (ص ۹) سورۂ یوسف آیت : ٤۲ میں جس بادشاہ کا ذکر ہے اس کا نام زمخشری نے الریان بن الولید لکھا ہے (الکشاف ۲ : ۳۲۸ ، قاہرہ، ۱۹۵۳) . المرزبانی نے فرعون یوسف کا پورا نسلم : الریان بن الولید بن ثروان بن اراشة بن قاران بن عمرو بن عملیق بتایا ہے (نورالقبس المختصر من المقتبس ص ۲۰٤ تحقیق Professor Rudolf Sellheim ویسبادن ۱۹٦٤) نیز دیکھیے

تأریخ الطبری (۱ : ۳۷۸)۔ فراعنۂ مصر کا یہ خاندان نسلی اعتبار سے عمالقہ میں تھا جسے مصر کی تاریخ میں «ھکسوس» کے نام سے تعبیر کیا گیا ھے، اس کا زمانہ ۱۹ویں اور ۱۷ ویں صدی قبل مسیح ھے ۔ تفصیلات Renan کی *History of the People of Israel* (1888 - 96) میں دیکھی جائے ۔

۲—ضیاء الدین فارسی (ص ۱۱٤) خجند کا رہنے والا تھا ۔ سلجوقیوں کے دور حکومت میں سلطان محمد خوارزم شاہ کے ملازم بارگاہ اور یغو ملک (ابن الاثیر ۹ : ۳۲۳، ۳۹۹، حبیب السیر ۲ : ٤) کے مداح کی حیثیت سے اس نے شہرت پائی ۔ اس کا سال وفات سنہ ٦۲۲ ھ ھے ۔ خواند امیر نے خوارزم شاہ کے عہد کے فضلاء و شعراء کے بیان میں ضیاء الدین کا مختصر سا ذکر کیا ھے اور تین شعر درج کیے ہیں (حبیب السیر ۲ : ٤ : ٦٥۳ چاپخانۂ حیدری، تہران ۳۳۳) ۔ «تاریخ جہانگشای» جوینی (۲ : ۲۸ ۔ ۲۹) میں خوارزم شاہ کے فتح قراحطائے (سنہ ٦۰۷ ھ تفصیلات Barthold کی *Turkestan* p. 266 میں دیکھیے جائیں) کے ضمن میں اس کا ذکر کیا ھے ۔ بداؤنی کی منتخب التواریخ (۱ : ٦٤ ۔ ۲۸) میں بھی اس کا ذکر ھے اور اس کے دو طویل قطعات نقل ہوئے ہیں ۔ تذکرۂ «بتخانہ» مرتبۂ مولانا محمد صوفی و مرزا حسن بیگ خاکی نسخۂ بوڈلین آکسفرڈ رقم : ۳٦٦ ورق ٤۱۸a ؛ تذکرۂ «مخزن الغرائب» از احمد علی سندیلوی ہاشمی نسخۂ بوڈلین، آکسفرڈ رقم : ۳۹٥ ورق ۲٤۷b (نسخۂ حبیب گنج علی‌گڑھ رقم ٥۱ : ٦ جلد دوم ورق ۲٤٤b)؛ آتش کدہ (ص ۳٤٥) طبع بمبئی ۱۲۹۹؛ ھفت اقلیم از امین احمد رازی (۱ : ۲۲۳) طبع ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں ترجمہ اور اشعار مندرج ہیں ۔ اس سلسلے میں Professor D. S. Robertson اور پروفیسر مسعود حسن جامعۂ کلکتہ کے مختصر نوٹس بھی قابل مطالعہ ھیں جو *JAAS* (1051), London p. 133, (1952) p. 105 میں شائع ہوئے ہیں ۔

۳—ذوالکفایتین (ص ۲۳۰)، یہ بھی فضل بن سہل (۱٥٤ ھ ۔ ۲۰۲ ھ) کا لقب ھے لیکن اس کا استعمال اسقدر شاذ ھے کہ کتب سیر میں اس کا ذکر تلاش پر بھی نہیں ملتا ۔ اس موضوع کی اہم کتابیں «الکنیٰ والألقاب»

مؤلفه الشیخ عباس القمی (نجف ۱۹٥٦)، اور «ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب» از محمد علی تبریزی (تهران، ۱۳٦۸) بھی اس لقب سے خالی ھے.
فضل بن سھل کا لقب «ذوالریاستین» اسقدر مشھور ھوگیا ھے کہ اگر فضل کی تلوار پر «ذوالکمالتین» کا لقب کندہ نہ ھوتا اور ایک قدیم ریشمی تسبیح پر فضل کے نام کے ساتھ یہ لقب منقش نہ ملتا جسے المقریزی نے دیکھا تھا اور جس کا ذکر الازرقی نے کیا ھے تو آج شاید ھی اس بات کی اطلاع مل سکتی کہ یہ بھی فضل کا لقب تھا. (حسن الباشا: الألقاب الإسلامیة قاھرہ ۱۹٥۷).

جناب عرشی نے فارسی و عربی اشعار اور امثال کی تخریج بھی کی ھے اور ان مصادر کے حوالہ دے دیے ھیں جہاں یہ موجود ھیں، ایک دو شعر اور ایک مثل کی تخریج رہ گئی ھے.

ص ۲٤٥ ٭ و یرحم الله عبداً قال آمینا ٭

اس کا پہلا مصرع یہ ھے ٭ یارب لاتسلبنی حبها أبداً ٭

یہ شعر مجنون عامری کی طرف متعدد مصادر میں منسوب ھے «دیوان مجنون لیلیٰ» روایة الوالبی ص ۱۰ تحقیق جلال الدین الحلبی، قاھرہ، ۱۹۳۹ میں بھی یہ شعر موجود ھے. لسان العرب (۱۳ : ۲۲) میں یہ شعر عمر بن أبی ربیعة کا بتایا گیا ھے لیکن «دیوان ابن ابی ربیعة» کی دونوں اشاعتوں (لائپزیش، ۱۳۲۰ھ) اور (قاھرہ، ۱۹٥۲) میں یہ شعر نہ ملا.

ص ۱۱٤، ضیاء الدین فارسی کے قصیدۂ دالیہ کے متعلق مرتبین نے لکھا ھے: این قصیدہ در دیگر مآخذ یافتہ نشد. عارف قندھاری کے درج کردہ ٦ شعروں میں سے ۳ شعر حبیب السیر (۲ : ٦٥۳) میں اور پورا قطعہ ایک فاضل شعر کے ساتھ جوینی کی تاریخ جہانگشای (۲ : ۷۹) طبع قزوینی، (لیدن ۱۹۱٦) میں موجود ھے. قابل ذکر بات یہ ھے کہ مصرع:

٭ سلطان علاء دنیا سنجر کہ ذوالجلال ٭

کو عارف نے اکبر کی مناسبت سے:

٭ خاقان جلال دینی اکبر کہ ذوالجلال ٭

کردیا ھے. «دیوان ضیاء الدین فارسی» کے نسخۂ منحصر بفرد میں جو

Professor D. S. Robertson کی ملکیت ہے اور ان کی مہربانی سے ہماری نظر سے یورپ میں گزر چکا ہے پہلا قصیدہ یہی درج ہے حس میں ۳٤ اشعار ہیں. جوینی نے اس قصیدے کے اشعار : ۱ ـ ۳، ۱۱ ـ ۱۳، ۳۰ ـ ۳۱ درج کیے ہیں عارف قندھاری کے یہاں ۱ ـ ۳، ۱۱-۱۳ اور ۳۰ درج ہیں. دیوان کی روایت حوینی کی روایت سے بہتر ہے. وحہ یہ ہے کہ حوینی نے یہ اشعار اپنے حافظے کی مدد سے درح کیے ہیں خود لکھا ہے : ار اںچہ بر حاطر ماںدہ بود چںد بیت ثبت شدہ. راقم کو یقین ہے کہ عارف کے پیش نطر « تاریخ جہانگشای » تھی اور اس نے یہ شعر وہیں سے نقل کیے ہیں، تحریف کا ذمہ وار بھی وہی معلوم ہوتا ہے. کتاب کے مرتب علامۂ قزوینی نے حواشی میں صیاء الدیں کے اشعار کے لیے کسی ماحد کی نشان دہی نہیں کی ہے.

ص ۲۰، مثل « الحرم سوء الظن» کتاب الفاخر مصىفۂ المفضل ں سلمة ص ۲٦٥، اور «کتاب الأمثال» للمیدانی (۱ . ۱٤) میں موحود ہے المفصل ں سلمة نے اس قول کو جو بعد کو مثل ں گیا، اکثم ں صیفی کی طرف منسوب کیا ہے.

ص ۲۲۹، سید حسں غزنوی کے اشعار : «بمں رسید »، « ىتں رسید» کی تخریج درج نہیں ہے، یہ بھی نہیں کھلتا کہ مخطوطۂ انتخاب دیواں حسن غزنوی میں حوکتاب حانۂ رام پور میں محفوظ ہے یہ اشعار موحود ہیں یا نہیں. آتش کدہ (۲ : ٥٤۳) تہراں ۱۳۳۸ میں یہ دونوں شعر قطعات کے ذیل میں درج ہیں. قابل ذکر امر یہ ہے کہ دیوان حسں غزنوی ص ۲۷۹ــ ۲۸۰ (تحقیق آقاے تقی مدرس رصوی، تہراں، ۱۳۲۸) میں دس شعروں کا یہ قطعہ غزلیات کے ذیل میں درج ہے جو بہرام شاہ کی مدح میں ہے.

تاریخی واقعات حو کتاب میں درج ہیں ان کی مراحعت دوسرے تاریخی مصادر سے کی گئی ہے اور اختلافات اگر نظر آئے ہیں تو ان کا ذکر کردیا گیا ہے. اہم مقامات پر بھی تشریحی نوٹ دے دیے گئے ہیں. «سورج گر» (ص ۲۲٦) یہ سورج گڑھ ہے جو ضلع مونگیر (صوبۂ بہار) کا مشہور قصبہ ہے جہاں سے مولانا نذیر حسین محدث دہلوی (م ۱۳۲۰ ھ) کا آفتاب طلوع ہوا. « بکسر » (ص ۸٦) پٹنہ سے ۱۱۸ کلومیٹر پچھم دریاے گنگا پر واقع

ھی یہیں ۱۷٦٤ میں میر قاسم، شجاع الدولہ اور شاہ عالم کی انگریزوں سے جنگ ہوئی. یہ فیصلہ کن جنگ انگریزوں کے پورے ھندستان پر تسلط و اقتدار کا پیش خیمہ ثابت ہوئی. «پن پن» (ص ۱۹۲) کی تشریح کے لیے صاحب «نفائس المآثر» کا قول: «از آبہاے عظیم و برسر راہ بنگالہ واقع است» نقل کرنا تکلف محض ھے. «پن پن» پٹنہ سے ۱٤ کلومیٹر کی مسافت پر واقع ھے اور پٹنہ — گیا لائن کا مشہور ریلوے اسٹیشن ھے. «ترھت» (ص ۲۱٤) کے متعلق لکھا ھے «ترھوت، موضع است در صوبۂ بہار» (ص ۳۸۲) ترھت، شمالی بہار کے چار اضلاع مظفر پور، سارن (چھپرہ)، دربھنگہ، چمپارن (موتی ھاری) کے مجموعی علاقے کا نام ھے.

کتاب میں جو نامانوس الفاظ استعمال ہوئے ھیں ان کی تشریح مرتبین نے حواشی میں کردی ھے، ایک فہرست ان الفاظ کی مرتب کردی جاتی تو بہت مفید ثابت ہوتی. ایسے کچھ الفاظ یہاں درج کیے جاتے ھیں:

عدل بمعنی مساوی (ص ۲۹)، قلاوز: راھبر و راھنما (ص ۳۲)، یورتجی: میر منزل (ص ۳۲)، تمغا: در ھر ملکے حر کشت کار از مال مردم چیزے خواھند و آں را تمغا گویند (ص ۳۳)، سرانہ: از قبیل پول لیکس (ص ۳۲)، منجوق: رایت و علم (ص ۳۵)، بوزہ خانہ: جائیست کہ دراں تاری میفروشد (ص ۳۷)، زیلوچہ: قالیچہ (ص ٤٥)، پارچۂ چوتار: نوعے از پارچہ کہ از منسوجات حویلی سہارن پور بودہ (ص ٤٥)، بہل: سواری کہ مخصوص بہ ھند است و دو گاو نر آنرا میکشد (٤٦)، جانقی: مشورہ (٥٠)، پرتال: سامان (ص٦١)، کوچ: زوجہ (ص ٦١)، انگیز: ارادہ «سر خود گرفتہ انگیز گریز کردہ (ص٦٢)»، کت: کھاٹ (ص ۱٤۱)، پیہ سوز: فتیلہ (ص ۱٤۱)، تلاو: تالاب (ص ۱٥۱)، منقلا: مقدمة الجیش (ص ۱٥۷)، ایچکی: شہر دروغہ (ص ۱۷۲)، تواچیان: سرداران؛ جار: خبر (۱۸۹)، گورکہ: نقارۂ کلاں (ص ۱۹۱)، شلیغ: سردار (ص ۲۱۰)،

«تاریخ اکبری» کی اشاعت سے ھندستان کے تاریخی مصادر میں اہم اضافہ ہوا ھے.

مختار الدین احمد

دیوان شعر بشار بن برد

مرتبہ : مولانا سید بدرالدین العلوی ، سابق استاذ شعبۂ عربی و اسلامیات ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۔ صفحات ۳۰۲ کاغذ عمدہ طباعت اعلیٰ ۔
ناشر : دارالثقافۃ ، بیروت (لبنان) ۱۹٦۵ م ، قیمت : ۵ لبنانی پونڈ ۔

عباسی عہد کا مشہور شاعر بشار بن برد (۹۵—۱٦۷ھ) کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے ۔ اس کا دیوان شعر ایک عرصے سے ناپید ہے ۔ یہ بہت ضخیم تھا ۔ بشار کا بیان ہے کہ اس نے ۱۲ ہزار قصیدے لکھے ہیں ۔ مرزبانی کے قول کے مطابق دیوان، بشار کی موت کے بعد مرتب شکل میں موجود تھا ۔ عرصۂ دراز سے یہ دیوان مفقود ہے ۔ تیسری صدی ہجری کے محمد بن حبیب کی روایت کے ایک دیوان کا ذکر ابو ہلال العسکری نے دیوان المعانی (۲ : ۵٦) میں کیا ہے ۔

ابن الندیم (متوفی ٤۳۸ ہجری) کو بشار کا مرتب دیوان نہیں ملا ، اسے دیوان کے ایک ہزار اوراق منتشر طور پر مطالعے کے لیے ملے تھے ۔ (الفہرست : ۱۵۹ طبع لائپزش) ۔ ناقص ہونے پر جب ضخامت کا یہ حال تھا تو دیوان مکمل مل جاتا تو کس قدر ضخیم ہوتا ۔ پروفیسر کرینکو کے قول کے مطابق ۷ ویں صدی ہجری کے بعد کوئی شخص دیوان دیکھنے کا مدعی نہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے ۔ الخفاجی (متوفی ۱۰٦۹ھ) کو دیوان بشار ملا تھا ، (شرح درۃ الغواص : ٤۳ ، طبع استانبول) ۔ الخالدیین بھی دیوان بشار سے مستفید ہوئے ہیں ، ان دونوں بھائیوں نے اس کے اشعار کا ایک نفیس انتخاب تیار کیا تھا ۔ بشار کے دیوان کی طرح خالدیین کا یہ انتخاب بھی اب ناپید ہے ۔ پانچویں صدی ہجری کے ایک مغربی عالم ابو طاہر اسمعیل بن احمد بن زیادۃ اللہ التجیبی البرقی کے پاس خالدیین کا انتخاب تھا جس کی انہوں نے شرح لکھی ہے ۔ اس شرح کا صرف ایک قدیم نسخہ جو ناقص

هے حیدراباد میں محفوظ ہے۔ پروفیسر عبدالعزیز میمن (علی گڑھ) کی تحریک اور پروفیسر نکلسن (کیمبریج) کی تائید سے مولانا سید بدرالدین العلوی نے اس کی تصحیح و تہذیب کی اور ۱۹۳٤ میں یہ کتاب «المختار من شعر بشار، اختیار الخالدیین» کے نام سے لجنة التألیف والترجمة والنشر، قاهره سے شائع ہوئی۔ عربی دنیا کے سامنے بشار کے اشعار کا یہ پہلا قابل ذکر مجموعہ تھا جو سامنے آیا۔ پروفیسر میمن اور بعض دوسرے یورپ کے فضلا نے استاد مکرم مولانا بدرالدین العلوی کو عربی مصادر سے بشار کے اشعار تلاش کر کے جمع کرنے کی طرف متوجہ کیا تھا۔ «المختار» کی تصحیح کے ساتھ ساتھ انہوں نے بشار کے اشعار کی تلاش بھی جاری رکھی۔ کتاب کی طباعت اور بشار کے سیکڑوں اہم اشعار جمع کرنے کے بعد انہیں پروفیسر کریسکو (کیمبریج) سے اطلاع ملی کہ تونس کے وزیر عدل شیخ محمد الطاهر بن عاشور کے ذاتی کتاب خانے میں دیوان بشار کے ایک عتیق نسخے کے اجزا ہیں جنہیں وہ اپنی شرح کے ساتھ شائع کرنا چاہتے ہیں۔ «دیوان بشار بن برد» کی تین جلدیں دارالتألیف والترجمة قاهره سے ۱۹۵۰ میں شائع ہوئیں۔ اس اڈیشن میں ردیف الف سے ردیف دال تک کے اشعار ہیں اور ردیف راء کے بیشتر مقطوعے۔ چونکہ اصل نسخۂ زیتونہ مکمل نہیں ہے اس لیے ضرورت تھی کہ بشار کے اشعار جو مولانا نے جمع کیے تھے وہ شائع کردیے جائیں

۱۹٦۰ء میں ان کے مرتب کردہ دیوان کے کچھ اجزا راقم الحروف «مجلۂ علوم اسلامیہ» کے پہلے شمارے میں شائع کرنے کے لیے لے آیا تھا خیال تھا کہ اس طرح کئی قسطوں میں پورا دیوان چھپ جائے گا۔ یہ اجزا بہت دنوں تک راقم کے پاس رہے لیکن ان کی طباعت جلد ممکن نہ ہوسکی۔ اس دوران میں بیروت کے مشہور ادارے دار الثقافة نے کتاب شائع کرنے کی پیشکش کی اور ۱۹٦۵ء میں یہ مجموعہ چھپ کر شائع ہوگیا۔

اس سے پہلے احمد حسنین القرنی، صاحب مکتبۂ عربیہ، قاهره نے بشار کے شعر جمع کیے تھے جو مصر سے ۱۳٤۳ھ میں ایک کتاب بنام

«بشار بن برد: شعرہ و أخبارہ» میں شائع ہوئے۔ پھر استاذ حسین منصور مصری نے ١٣٤٨ھ میں مطبع رحمانیہ، مصر سے «بشار بن برد بین الجد والمجون» شائع کی جس میں بشار کے لطائف و نوادر کے ساتھ اس کے بہت سے شعر بھی جمع کردیے ہیں لیکن مولانا کا مجموعہ علمی طریقے پر مرتب کیا گیا ہے اور ہر لحاظ سے جامع اور مکمل کہلانے کا مستحق ہے

اس کتاب کی جمع و ترتیب پر مولانا کی عمر کا ایک بڑا حصہ یعنی تقریباً تیس سال صرف ہوئے ہیں۔ انھوں نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے مختلف مصادر سے بشار کے شعر جمع کیے ہیں، کبھی کبھی صرف ایک شعر کی تلاش میں ضخیم کتابوں کی ورق گردانی انھیں کرنی پڑی ہے۔ تصحیح و تخریج کا تھکا دینے والا عمل اس پر مستزاد تھا

پیش نظر اڈیشن مختلف خصوصیتیں رکھتا ہے۔ اس میں قافیۂ ہمزہ و الف سے قافیۂ یاء تک کے اشعار مندرج ہیں، اس لحاظ سے یہ مکمل ہے کہ اس میں ہر قافیے کے اشعار موجود ہیں۔ مرتب نے اس بات کی پوری کوشش کی ہے کہ عربی کے موجودہ مصادر میں جہاں کہیں بھی بشار کے شعر ملے ہیں، انھوں نے تلاش کر کے جمع کردیے ہیں اور ہر قصیدہ یا قطعہ یا بیت کے متعلق مآخذ کا حوالہ دے دیا ہے بلکہ وہ شعر یا اشعار جن جن مصادر میں ملتے ہیں ان کے حوالے درج کردیے ہیں اختلاف نسخ کا ذکر بھی بالالتزام کیا ہے۔

آخر میں فہرس قوافی، فہرس اسماء رجال و نساء وقبائل و اصنام، فہرس اماکن و بقاع و انہار، فہرس امثال و حکم و مواعظ اور فہرس مآخذ درج ہے۔ ادارۂ دارالثقافة کے کسی رکن (ڈاکٹر صلاح الدین المنجد؟) کے قلم سے «زیادات و استدراکات علی دیوان بشار» بھی کتاب کے آخر میں لگادیے گیے ہیں جو بہت مفید ہیں۔ اس میں ٤١ شعر اور بشار کی نثر کے دو مختصر ٹکڑے درج ہیں۔

دنیا میں کوئی کام مکمل نہیں ہوتا اور ترمیم و اضافے کی ہمیشہ گنجایش باقی رہتی ہے۔ اگر «دارالثقافة» اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع کرے تو ممکن ہے ذیل کے معروضات کچھ مفید ثابت ہوں۔

—١—

دیوان میں ۳۹۰ قطعات ھیں ان میں طویل قصیدے بھی ھیں اور دو شعروں کے قطعے بھی، بعض جگہ تو صرف ایک بیت درج ھے۔ فہرست مآخذ میں تقریباً ۱۴۰ کتابیں ھیں ان کتابوں سے بشار کے سارے شعر مرتب نے ڈھونڈھ کر نکالے ھیں، لیکن تلاش جاری رکھی جائے تو اب بھی بشار کے نئے شعر مل جانے کی توقع ھوسکتی ھے۔

قطعہ—۵۵ کا مندرجہ ذیل شعر جو عمر بن ھبیرة کی مدح میں ھے اس قدرنادر ھے کہ نہ دیوان نسخۂ تونس میں موحود ھے اور نہ کسی اور ادبی مصدر میں۔ پیش نظر اڈیشن میں اس قصیدے کے ۴۵ شعر مختلف مصادر سے جمع کیے گئے ھیں لیکن یہ شعر موجود نہیں:

وما الناس إلا حافظ و مضیع　　و ما العیش إلا ما تطیب عواقبه

الحماسة البصریة (۲ : ۳۵) تحقیق مختار الدین احمد، حیدراباد، ۱۹۶۵)

اس طرح دو شعروں کا مندرجہ ذیل قطعہ بھی جو «الحماسة البصریة» (۲ : ۲۷۱) میں موجود ھے، مولانا کے مرتب کردہ مجموعےسے غیر حاصر ھے:

و مرّت فقلت متی نلتقی　　فهشّ اشتیاقاً إلیها الخبیث

و کاد یمزّق سربا له　　فقلت إلیک یساق الحدیث

مندرجہ ذیل اشعار بھی اس مجموعے سے غیر حاصر ھیں:

اغرس فسیلاً تناساه فیوشک أن　　تری فسیلک إن عمرت عیدانا

فالعرق یسری إذا ما نام صاحبه　　ولا ینام إذا ما کان یقضانا

کمخطوط الخیزران یریک لیناً　　و یأبی الکسر من عطفیه آبِ

فأنتم کمثل النخل یسرع شوکه　　ولا یمنع الخرّاف ما هو حامل

(التمثیل والمحاضرة للثعالبی : ۲۶۸ تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره ۱۹۶۱)

—۲—

کچھ اشعار جو بشار بن برد کے بتائے جاتے ھیں دوسرے شعرا کی طرف بھی منسوب ھیں، اتنی صدیاں گزرنے کے بعد قطعی اور فیصلہ کن بات نہیں کہی جاسکتی کہ اشعار واقعی کس کی ملکیت ھیں، اس لیے محققین

همیشه اس بات کا التزام کرتے هیں که حواشی میں اس شاعر یا ان شعرا کا ذکر کردیتے هیں جن کی طرف یه اشعار منسوب هیں. « دیوان شعر بشار» میں بهی اس کی پابندی کی گئی هے لیکن کہیں کہیں اس کا التزام نہیں هوسکا هے:

قطعه—۱۲۲ یه قطعه سمط اللآلی (ص ۳۳٤) اور تاریخ الخطیب (۱۳ : ۹۷) میں مسلم بن الولید اور « الفاصل و المفصول» میں ابوالعتاهیة کی طرف منسوب هے (ص ۷۵). «دیوان ابی العتاهیة» کے تکملے میں « زهرالآداب» للحصری (۹۰۱ ، طبع البجاوی)، المعاهد (۲ : ۱۸۷)، «دیوان المعانی» لأبی هلال العسکری (۲ : ۱۵۸) کے حوالے سے یه قطعه موجود هے. (دیکھیے دیوان أبی العتاهیة : ۵۳۰ تحقیق شکری فیصل، دمشق ۱۹٦۵ م).

قطعه—۹۹ اسے آمدی نے المؤتلف والمختلف (ص۱۰٤) اور ابن السیدالبطلیوسی نے عروة بن اذینة کی طرف منسوب کیا هے (الاقتضاب : ۲۹۲).

قطعه—۱۰۰ اسے قالی نے (الأمالی ۲ : ۱۳۹) العتابی، ابن عبدربه (عقدالفرید ۱ : ۱۱۷) اور ابن قتیبة (عیون الأخبار ۳. ۱۷۸) نے حماد عجرد، اور خطیب بغدادی (تاریخ بغداد ۱۲ : ٤۹۱) اور صدرالدین علی بن ابی الفرج البصری (الحماسة البصریة ۲ . ٦۳) نے کلثوم بن عمرو تغلبی کی طرف منسوب کیا هے.

قطعه—۱۱۱ الأغانی (۳ : ۲۲۸ طبع بیروت) میں ابو العباس الأعمیٰ السائب بن فروخ کا بتایا گیا هے.

قطعه—۳۳۹ « کتاب العمدة » لابن رشیق (۲ : ۳۲) میں دعبل الخزاعی کی طرف منسوب هے.

قطعه—۳۰۰ الکامل للمبرد (۲ : ۱۷) میں بعض المحدثین کے نام اور طبقات الشافعیة للسبکی (۲ : ۳۲۰) میں ابوالحسن التمیمی کی طرف منسوب کیا گیا هے. جبکه مرزبانی نے معجم الشعراء (ص ۵۰۲) میں اس کا قائل ابو مروان یحییٰ بن مروان کو بتایا هے. یہی نسبت المنتظم لابن الجوزی (۷ : ۹۷)، غررالخصائص للوطواط (ص ٤۹) اور الذخائر والاعلاق (ص ۱۰٦) میں بهی

موجود ہے (دیکھیے إعجاز القرآن للباقلانی : ١٥٤ تحقیق احمد صقر، قاہرہ ١٩٥٤)

—٣—

قطعات جن مصادر سے نقل کیے گئے ہیں ان کے حوالے ذیلی حاشیے میں دے دیے گئے ہیں۔ یہاں کچھ قطعات کے ایسے مآخذ پیش کیے جاتے ہیں جن کا ذکر کتاب میں نہیں:

قطعہ — ٩٩

کتمت عواذلی ما فی فؤادی   وقلت لهم لیتهم البعید

اس قطعے کے کچھ شعر وفیات الأعیان (١ . ٢٩٢)، المؤتلف و المختلف (ص ١٠٤) أمالی القالی (١ : ٥٠) سمط اللآلی (ص ١٩٧) اور المختار من شعر ابن الدمینة (ص ١٧) میں موجود ہیں۔

قطعہ — ١٠٠

طال ایسار علی الناس عدود   و قله أبداً فی النخل معقود

کے اشعار «کتاب الکرماء» لأبی ہلال العسکری (ص ١٦)، عقد الفرید (١ : ١١٧) «عیون الأخبار» لابن قتیبة (٣ . ١٧٨)، تاریخ بغداد (١٢ : ٤٩١) میں بھی موجود ہیں۔

قطعہ — ١٢٢

الشیب کرهٌ وکرهٌ أن یفارقنی   أعجب بشیءٍ علی البغضاء مودود

کے اشعار سمط اللآلی (١ ٣٣٤)، المختار من شعر بشار (ص ٣٣٧)، أحسن ما سمعت للثعالبی (ص ١٤٥)، مجموعة المعانی (ص ١٢٦) اور کتاب الفاصل و المفصول للمبرد (ص ٧٥) تحقیق الأستاذ عبدالعزیز المیمنی، (قاہرہ، ١٩٥٦) میں ملیں گے۔

قطعہ — ١٥٣

رأیت صحابتی محاصرات   حمولاً بعد ما متع النهار

کے لیے «کتاب الحیوان» (٥ : ٢٤١) دیکھی جائے۔

قطعہ — ٢٤٢ بیت ٢ رجوع به المستقصی للزمخشری (١ : ١٠٧) طبع حیدرآباد۔

قطعه ــ٢٦٥ بیت ١ الخـالدیین کی الأشباه و النظائر میں موجود ھے.
(دیکھیے «المختار من شعر ابن الدمینة» (ص ١٠) تحقیق مختار الدین احمد ،
علی گڑھ ١٩٦٢)

قطعه ــ ٣٠٥

و صاحب نافع لی طول صحبته   لا ینفع الدهر إلا وهو مخموم

یه قطعه مجموعة المعانی (ص ١٤٧)، الشریشی (٢ : ٢٤٤) میں بھی درج ھے . دیکھیے الفاضل للمبرد (ص ٤٦)

قطعه ــ٣١٠ کے ابیات ٤،٣ طبقات ابن المعتز (ص ٦) میں موجود ھیں . اس قطعے کے متعلق مجموعة المعانی کا حواله درج ھے لیکن یه اھم بات لکھی رہ گئی که ابوھلال العسکری (متوفی ٣٩٥ ھجری) نے اپنے حماسے میں ، جو نایاب ھے یه ابیات قحیف بن حمیر کی طرف منسوب کیے ھیں .

ــ٤ــ

مرتب نے اختلافات نسخ پر بہت توجه دی ھے اور سارے موجودہ مصادر سے اختلافات انھوں نے نہایت محنت اور جان فشانی سے درج کیے ھیں. بعض جگه اختلافات درج ھونے سے رہ گیے ھیں.

دیوان بشار مرتبهٔ الاستاذ شیخ طاھر بن عاشور شیخ جامع الزیتونة الأعظم ، تونس (مطبوعهٔ قاھرہ) اور پیش نظر دیوان مرتبهٔ مولانا بدرالدین العلوی (مطبوعهٔ بیروت) کے اشعار کی روایت میں متعدد مقامات پر اختلاف الفاظ نظر آتا ھے جس کی اطلاع زیر نظر دیوان میں نہیں دی گئی . مثال کے طور پر پہلے قطعے میں جو دونوں اڈیشنوں میں مشترک ھے یه مصرع :

٥ و میتنا جوداً و أنت بخیلة ٥

کی روایت قاھرہ اڈیشن میں :

٥ و منیتنا جوداً و فیک تثاقل ٥

ھے ، جس کا ذکر بیروت اڈیشن میں موجود نہیں . اس قسم کی اور مثالوں سے قطع نظر کر کے اب دوسرے مصادر کے کچھ اختلاف روایت کا ذکر کیا جاتا ھے :

قطعہ ۲۰۹ کا شعر :

قد قلت إنّ أبا حفص لأكرم مَن يمشي فخالفني في ذاك إفلاسي

عيون الأخبار لابن قتيبة (۳ : ۱٦۲) میں «أبا حفص» کی جگہ «أبا بكر» درج ہے، اس طرح دوسرے مصرع میں «فخالفني» کی جگہ بعض روایتوں میں «وكذّبني» ملتا ہے۔

قطعہ ۳۰۵ کے بعض ابیات میں روایت کے اختلافات موجود ہیں دیکھیے الفاضل للمبرد تحقیق پروفیسر عبدالعزیز المیمنی (ص ٤٦).

قطعہ ۳۳۹ ٥ على دهره إنّ الكريم معين ٥

الحماسة البصرية (۲ : ۲۷۵) میں «على نصره» ہے.

٥ كأنّ عبيد الله لم يدر ماجداً ٥

الكامل للمبرد (ص ۲۲٤) میں «لم يلق ماجداً» اور الحماسة البصرية (۲ : ۲۷۵) میں «لم يدر ما الندى» کی روایت ثبت ہے۔

٥ فلم تلقه إلا و أنت كمين ٥

طبقات ابن المعتز (ص ٤) میں «فلا تنتحل» ملتا ہے۔

قطعہ ۳٦٤ میں ایک بیت کے ایک لفظ «بجر» کے متعلق لکھا ہے کہ یہ «بكر» کی تصحیف ہے، یہ تصحیف کس طرح ہوئی؟

— ٥ —

اشعار میں جو اعلام آئے ہیں ان پر مختصر توضیحی اشارات کی کمی کا احساس ہوتا ہے :

متى تعرف الدار التي بانَ أهلها سعدى فإنّ الدمع منك قريب

یہ سعدیٰ بنت صقر بن قعقاع المالكية ہے۔ بشار اس کو کبھی محبت سے «سعاد» بھی کہتا ہے (دیوان بشار ۲ : ۱٦۲ طبع قاہرہ).

قطعہ ۵۰ میں جس یعقوب کا ذکر کیا گیا ہے وہ ابو عبداللہ یعقوب بن داؤد کاتب وزیر خلیفۂ مہدی (متوفی سنہ ۱۸۷ ہجری) ہے۔

قطعہ ۷٤ جس «خشابہ» کے متعلق لکھا گیا ہے وہ ایک ایرانی عورت تھی جو بشار کی مجلس بصرہ میں موجود رہا کرتی تھی، بشار اس

کی طرف بیحد مائل تھا. اس عورت کے متعلق بشار نے ایک اور طویل قطعہ لکھا ھے جو دیوان کے قاھرہ اڈیشن (۱ : ۲۱۰) میں موجود ھے .

قطعہ— ۱ع

لعمری لقد دافعت موت محمد او أنّ المنایا ترعوی لطبیب

یہ « محمد » ' بشار کا بیٹا تھا جو صغر سنی میں فوت ھوگیا تھا اور جس کی موت پر اس نے سخت جزع فزع کیا تھا. یہ قصیدہ جو اس کے مرثیے میں نظم ھوا تھا مکمل شکل میں دیوان (۱ : ۲٥٤) طبع قاھرہ میں موجود ھے .

«عبدة» ، جس کا ذکر اس مجموعے میں بیسوں بار آیا ھے، أم العلاء عبدة الباھلیة ھے جس سے بشار کے بڑے گہرے تعلقات تھے . «الأغانی» میں اس کے اور بشار کے تعلقات کا تفصیلی ذکر ھے (دیوان ۱ ۰ ۱۱٥) طبع قاھرہ .

قطعہ— ۲۸۷

و فی نافع عنی جفاء و إننی لأطرق أحیاناً و ذواللبّ یطرق

یہ نافع بن عقبة بن مسلم ھے جس کی مدح میں یہ قطعہ لکھا گیا ھے .

قطعہ— ۳۳۹ ابن قزعة کی ھجو میں ھے ، یہ عبداللہ بن قزعة ، ابو المغیرة أخو الملوی المتکلم ھے ، اس کی کنیت ابو یحیٰ بھی ملتی ھے اس کی ھجو میں بشار کا مشہور نونیہ قصیدہ ھے (دیوان ۳ : ۱٤ طبع قاھرہ).

اسی طرح « ابو مخلد » اور « ابن قینان » کے متعلق خود جو کچھ بشار نے بتایا ھے اس کا ذکر ضروری تھا.

امثال : أخلف من صقر ، أمسی من الطربان ، الحرّ یلحی و العصا للعبد وغیرھم پر امثال میدانی اور دوسری کتابوں کی مدد سے نوٹ لکھے جاسکتے تھے .

— ٦ —

دیوان پیش نظر میں قصیدوں کی ابتدا میں ممدوحین کے نام بتادیے گئے ھیں اور یہ ایک مفید کوشش ھے . لیکن بعض مقامات پر یہ اطلاعیں صحت سے قریب نہیں .

قطعہ— ٥٤ کا ممدوح مہلب کو بتایا ھے دیوان طبع قاھرہ میں ممدوح

کا نام داود بن حاتم درج ہے مہلب، ممدوح کے اجداد میں ہے، اس کا ذکر قصیدے میں ضرور آیا ہے لیکن اصلی ممدوح داود ہے، ذیلی حاشیے میں اس کا ذکر ضروری تھا۔

قطعہ۔۔۵۵ کا ممدوح عمر بن ہبیرۃ کو بتایا ہے، ہمیں معلوم ہے کہ «الأغانی» میں یہی لکھا ہے لیکن دیوان طبع قاہرہ کی روایت بشار کے سات راویوں میں سب سے مشہور راوی یحییٰ بن الجون العبدی کی روایت ہے اور بہت مستند۔ اس میں قصیدے کے ممدوحین کا نام مروان بن محمد بن مروان (آخری اموی خلیفہ) اور قیس عیلان درج ہیں۔

قطعہ۔۔۷۱ کا ممدوح خداش بن زیدالمہلبی نہیں بلکہ خداش بن یزید المہلبی ہے۔

قطعہ۔۔۹۲ کے ممدوح کے متعلق عنوان میں کچھ درج نہیں، یہ روح بن حاتم کی مدح میں ہے۔

قطعہ۔۔۹٤ کا ممدوح خالد بن برمک نہیں خالد بن حبلۃ بن عبدالرحمن الباہلی ہے۔ «الأغانی» کی روایت پر بشار کے راوی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی

قطعہ۔۔۱۰۵ کا ممدوح مسلم بن قتیبۃ کو بتایا ہے، شیخ طاہر بن عاشور، قتیبۃ بن مسلم الباہلی کو اس کا ممدوح قرار دیتے ہیں۔

* *

حواشی میں اختلافات نسخ درج ہیں اور ہر قطعہ یا بیت کے متعلق اس امر کی نشان دہی کی گئی ہے کہ وہ قطعہ یا بیت کن کن مصادر میں موجود ہے۔ اگر وہ قطعہ دیوان طبع قاہرہ میں موجود ہے تو اس کا بھی حوالہ دیا گیا ہے اور ایسے اشعار کی جو دیوان میں موجود نہیں لیکن مرتب نے تلاش کرکے اپنے مجموعے میں نقل کیے ہیں ہر جگہ نشان دہی کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر قطعہ۔۔۵۵ کے حواشی سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدے کے ایسے ۲۳ شعر اس مجموعے میں مختلف مصادر سے جمع کیے گئے ہیں جو دیوان میں موجود نہیں اور اس سے موجودہ مجموعے کی اہمیت اور مرتب کی تلاش و تفحص کا پتا چلتا ہے۔

کتاب کے آخر میں مرتب نے پانچ فہرستیں: فہرس قوافی، فہرس اسماء رجال، فہرس اماکن، فہرس امثال اور فہرس کتب مراجع درج کی ہیں یہ نہایت محنت سے مرتب کی گئی ہیں اور بہت مفید ہیں. فہرس کتب میں بعض کتابوں: مفتاح العلوم للسکاکی، نفح الطیب، الوساطة بین المتنبیء و خصومه وغیرها کے سنین طباعت درج ہونے سے رہ گئے ہیں.

* *

«دیوان بشار» کی طباعت بہت اہتمام سے کی گئی ہے لیکن غلطیوں اور طباعت کا چولی دامن کا ساتھ معلوم ہوتا ہے. فہرست (ص ٢٦٣) میں «سیبوہ» چھپا ہے صحیح «سیبویه» ہے. و للعصا للعمد. (ص ٢٧٠) «والعصا» ہونا چاہیے. قطعه—١٥٥ کے بعد بجائے ١٥٦ کے اگلے دو قطعوں پر پھر ١٥٤ اور ١٥٥ درج ہوگئے ہیں. فہرس رجال و نساء میں بعض نام کے آگے جن صفحوں کے نمبر درج ہیں ان میں وہ نام نہیں ملتے. مثال کے طور پر ص ٢٥ تولب، ص ٢١ جریمة، ص ٦٥ سلیم بن سالم، ص ١٢٥ رحمة الله ص ١٤٣ ابن حفص، عمر، هزار مرد العتکی، ص ١٤٥ حماد عجرد که ان صفحات پر ان اعلام کا پتا نہیں جبکہ مندرجہ ذیل اعلام کتاب میں درج ہیں لیکن فہرس میں اُن کا حواله موجود نہیں. ص ٢٨ واصل بن عطا، ص ٩٦ ام حماد عجرد، ص ٢٧١ حماد عجرد، ص ١٤٥ خالد بن برمک

* *

دیوان کا متن مشکول و مضبوط شائع ہوا ہے

قطعه—٣٦٣ کی بیت ثانی:

ینسّیک المنی نظر إلیها و یصرف وجَهها وجهُ الزمان

ہمارے خیال میں محل نظر ہے: و یصرف وجُهها وجهَ الزمان

ہونا چاہیے، یه قطعه نسیب میں ہے اس کے پہلے کے دو شعر ربط کلام کے لیے پیش کیے جاتے ہیں:

و حوراء المدامع من معدٍّ كأنّ حديثها قطع الجمان
إذا قامت لسبحتها تثنت كأنّ قوامها من خيزران

«دیوان بشار بن برد» کی اشاعت سے عربی ادب کی ایک بڑی کمی پوری ہوئی ہے یقین ہے یہ کتاب اہل نظر میں وقعت کی نظر سے دیکھی جائے گی۔

علی گڑھ　　　　　　　　　　مختارالدین احمد

نور القبس المختصر من المقتبس

فی أخبار النحاة والأدبا و الشعراء و العلماء

تألیف أبی عبیدالله محمد بن عمران المرزبانی، احتصار أبی المحاسن یوسف بن أحمد بن محمود الحافظ الیغموری تحقیق الأستاذ رودلف زلهایم صفحات: مقدمة عربی ٤١+ متن و فهارس ٤٧٢ + مقدمه جرمان حرمن ٣٢، عکس ٦٠ دارالنشر فرانتس شتاینر، ویسبادن، جرمنی ١٩٦٤م

عربی زبان کے مشہور اور اہم ادیبوں میں ابو عبید الله محمد بن عمران بن موسی المرزبانی (٢٩٦ — ٣٨٤ ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں. ان کی کتاب «معجم الشعراء» جس کے دو اڈیشن اب تک نکل چکے ہیں. عربی شعرا کا مشہور تذکرہ ہے اور بہت اہم. مرزبانی کی غیر مطبوعہ تصانیف میں «المقتبس» کا ذکر قدماء کی کتابوں میں ملتا ہے لیکن یہ کتاب عرصے سے مفقود ہے اور اب بھی اس کا کہیں پتا نہیں چلا ہے. اس کتاب میں عربی زبان کے نحویوں، ادیبوں، شاعروں اور عالموں کا تفصیلی تذکرہ ہے. المرزبانی کی یہ کتاب ١٨ جلدوں میں مکمل ہوئی تھی، یہ تو اس کی ضخامت کا حال تھا، کمیابی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ شیخ نجم‌الدین کو انتخاب و تلخیص کے لیے صرف ایک نسخہ مل سکا جو بخط مصنف تھا اور مدرسۂ نظام الملک بغداد کے کتاب خانے میں وقف تھا

ساتویں صدی ہجری میں المرزبانی کی «المقتبس» کے تین اختصارات تیار ہوئے. سب سے پہلے نجم الدین ابوالنعمان بشیر بن أبی بکر حامد بن سلیمان الجعفری التبریزی (متوفی ٦٤٦ ھ) نے مستقل قرن سابع میں «شهاب القبس من کتاب المقتبس» لکھی. السبکی نے ان کے ترجمے (الطبقات ٥ : ٥٢) میں بغداد میں قیام اور مدرسۂ نظامیہ میں تدریس کا حال لکھا ہے. کتابخانۂ نظامیہ میں المرزبانی کی اصل کتاب موجود تھی.

قریب به یقین ہے کہ بشیر بن حامد کو نظامیہ میں تدریس کے دوران میں اس کتاب کے مطالعے کا اتفاق ہوا اور اس کی اہمیت کے پیش نظر اس نے اس کا اختصار تیار کیا اور اسانید و طرق اور دوسرے تفصیلات حذف کردیے تاکہ ان کی کتاب متداول ہوسکے اور مختصر ہونے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کے ہاتھ تک پہنچ سکے۔ اختصار کے باوجود اس کی کتاب چار جلدوں میں مکمل ہوئی تھی

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حذف و تلخیص کے بعد بھی کتاب ضخیم رہی اور عام طور پر رواج نہ پاسکی، اس لیے کہ آج اس منتخب کا بھی کوئی نسخہ دنیا کے کتب خانوں میں نہیں ملتا اور المرزبانی کی اصل کی طرح یہ منتخب بھی آج مفقود ہے۔

«المقتبس» کا دوسرا اختصار علی بن حسن بن معاویۃ نے کیا جس کا نام «مختار من کتاب المقتبس فی أخبار النحويين» ہے یہ کتاب غالباً ساتویں صدی ہجری میں مرتب ہوی ہے۔ اختصار کرنے والے کے متعلق ہم بہت کچھ تاریکی میں ہیں۔ کتاب کے سر ورق پر ان کا نام «علی بن حسن بن معا» پڑھا جاتا ہے «معا» کے بعد کسی مالک کتاب نے اپنے قلم سے «ویہ» بڑھاکر «معاویہ» کردیا ہے۔ Professor Sellheim کا استعجاب (اگرچہ تاریخ طبری میں ایسے نام ملتے ہیں) غلط نہیں کہ ایک نام میں «حسن» اور «معاویہ» کا اجتماع ہو۔ وہ اسے غیر ممکن تو نہیں لیکن کچھ مستبعد ضرور قرار دیتے ہیں۔ راقم ان سے متفق ہے کہ یہ لفظ «معالی» ہوسکتا ہے خاص طور پر جب اس زمانے میں حسن بن معالی بن مسعود الباقلانی الحلی البغدادی (۵٦۸ ھ—٦۳۷ ھ) موجود ہیں جن کا ذکر الجواهر المضیئة (۱: ۲۰۵)، بغیة الوعاة (ص ۲۳۰) اور معجم الأدباء (٤ : ۳) میں ملتا ہے۔ علی بن حسن نے اپنا خلاصہ براہ راست المرزبانی کی کتاب سے تیار کیا ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ کثرت سے اسانید و طرق جو المرزبانی نے روایت کیے ہیں اپنی کتاب میں درج کرتے ہیں۔ صاحب «المنتخب» بشیر بن حامد نے یہ معلومات حذف کردیے تھے، اگر حافظ الیغموری کی طرح

علی بن حسن کے سامنے تھی ، شیخ بشیر بن حامد کی کتاب « المنتخب» ہوتی تو وہ اسانید و طرق اور وہ دوسرے معلومات درج نہ کرسکتے جو اصل کتاب میں موجود ہیں.

اس تصنیف کے صرف ایک نسخے کا پتا چلا ہے جو مکتبۂ شہید علی پاشا ، استانبول (رقم : ۲۰۱۵) میں محفوظ ہے اور Professor Sellheim کے خیال کے مطابق خط مصنف ہے. مخطوطے میں کوئی مقدمہ نہیں ہے بس بسملہ کے بعد ابو حاتم السجستانی کا ترجمہ شروع ہو جاتا ہے . یہ صرف پہلی جلد ہے دوسری جلد جو عبیداللہ بن محمد عائشة التیمی کے ترجمے سے شروع ہوئی ہوگی مفقود ہے .

قرن سابع کے نصف اول ہی میں « نورالقبس المختصر من المقتبس » مرتب ہوئی. اس کے مرتب ابوالمحاسن یوسف بن احمد بن محمود المعروف بالحافظ الدمشقی (متوفی ۶۷۳ ھ) ہیں جو الحافظ الیغموری کے نام سے بھی مشہور ہیں. زمانۂ ترتیب کا ذکر کتاب میں نہیں، قیاس ہے کہ ۶٤٦ ھ سے پہلے مرتب ہوئی. اس کا ایک ہی نسخہ اب تک دریافت ہوا ہے جو کتابخانۂ نور عثمانیہ استانبول (رقم ۳۳۹۱ ب) میں محفوظ ہے الیغموری کے مقدمۂ کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر المرزبانی کی اصل کتاب نہیں ہے بلکہ بشیر بن حامد کا مرتب کیا ہوا انتخاب ہے جس سے انہوں نے سارے تراجم لے لیے ہیں اور ان کی اہم باتیں درج کردی ہیں. المرزبانی کی اصل کتاب کے متعلق انہوں نے بشیر بن حامد کا قول نقل کیا ہے کہ اس کا ایک ہی نسخہ موجود ہے جو بخط مصنف ۱۸ جلدوں میں نظام الملک کے مدرسۂ بغداد کے کتابخانے میں محفوظ ہے.

« نور القبس » کا موجودہ نسخہ احمد بن علی بن اسماعیل بن محمد بن ھشام اللخمی الإشبیلی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور دارالحدیث الکاملیة ، قاھرہ میں ۶۵۸ ھ میں مکمل ہوا ہے . یہ ۱۷۹ اوراق پر مشتمل ہے جس میں ۱۲۵ نحوی علماء اور سابقین کے تراجم اور اشعار درج ہیں. پہلا ترجمہ ابو الأسود الدؤلی کا اور آخری ترجمہ وھب بن منبہ کا ہے. نسخے کی دریافت کا سہرا

Professor Helmut Ritter کے سر ہے ، انہی کے ایما سے ان کے لایق شاگرد اور شعبۂ عربی و اسلامیات جامعۂ فرینکفرٹ میں ان کے جانشین Professor Rudolf Sellheim نے اس کتاب کی تصحیح و ترتیب کا کام سر انجام دیاھے . اس کی پہلی جلد جو متن پر مشتمل ھے الجمیعة المستشرقین الألمانیة کے سلسلۂ النشرات الاسلامیة میں جرمنی سے شائع ہوئی ھے . دوسری جلد جو کتاب کے حواشی و استدراکات پر مشتمل ھے عنقریب شائع ہونے والی ھے .

مرتب نے ابتدا میں ٤١ صفحات کا تفصیلی اور عالمانہ مقدمہ عربی زبان میں اور ۳۲ صفحوں کا جرمن زبان میں لکھا ھے جو کتاب کے آخر میں شائع ہوا ھے . فہارس بڑی محنت اور جان فشانی سے تیار کی گئی ہیں اور ۱۲۱ صفحات پر مشتمل ہیں . موجودہ کتاب اور علی بن حسن کی «المختار» یا دوسرے مصادر میں جو اختلافات روایت کے انہیں ملے ہیں انہوں نے حواشی میں درج کردیے ہیں

مرتب نے لکھا ھے کہ تفصیلی حواشی کتاب کی دوسری جلد میں شائع کیے جارھے ہیں . تفصیلی تبصرہ تو کتاب کی مکمل اشاعت کے بعد ہی ہوسکےگا لیکن ایک بہت بڑی کمی جس کا احساس شدید طور پر ہوتا ھے اس کا ذکر ضروری ھےکہ آیات قرآنی، احادیث نبوی ، اقوال حکماء اور اشعار کی تخریجات درج نہیں ہیں اور نہ اعلام پر تشریحی حواشی چھاپے گیے ہیں . یہ بہت ضروری کام تھا اور انہیں اسی جلد میں ذیلی حواشی میں ہونا چاھیے تھا .

فاضل پروفیسر نے کتاب بہت محنت سے مرتب کی ھے اور جرمن علماء نے تصحیح متن و حواشی کا جو معیار دنیا میں قایم کرلیا ھے اس کے بالکل مطابق ھے . اس کتاب کی اشاعت پر ، Professor Sellheim اور الجمیعة المستشرقین الألمانیة کے مؤسس Professor H. Ritter اور سرگرم کارکن Professor A. Dietrich مبارک باد کے مستحق ہیں .

علی گڑھ مختار الدین احمد

Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library Rampur

مرتبہ جناب امتیاز علی عرشی، سلسلۂ مطبوعات کتب خانۂ رضا
رام پور رقم : ۱۲ جلد اول اوراق xii + ۶۵۷ ، ھندستان
پرنٹنگ پریس رام پور ۱۹۶۳ ، قیمت ۳۰ روپے

کتب خانۂ ریاست رام پور کی بنیاد ریاست کے پہلے روھیلہ فرماں روا نواب سید فیض اللہ خاں بہادر (متوفی ۱۷۹٤م) کے عہد میں پڑی. ان کی حکومت کے ابتدائی زمانے میں کتابوں کا ذخیرہ جمع ھونا شروع ھوا. نواب محمد سعید خاں بہادر (م ۱۸۵۵) کی تخت نشینی تک یہ ذخیرہ، ریاست کے توشہ خانے میں محفوظ رکھا جاتا رھا. انھی کے عہد میں ۱۸۵۱ میں ایک علیحدہ شعبہ کتب خانے کی حیثیت سے قائم ھوا ۱۸٦۵ میں نواب کلب علی خاں (م ۱۸۸۷) جو مخطوطات و نوادر سے بہت دلچسپی رکھتے تھے اور علوم و فنون کے مربی اور سرپرست تھے تخت نشیں ھوئے. انھی کے ایما سے منشی امیر احمد امیر مینائی کی نگرانی میں کتب خانے کے مخطوطات کی ابتدائی فہرست مرتب ھوئی. نواب حامد علی خاں بہادر (۱۸۸۹— ۱۹۳۰) کے زمانے میں مطبوعات و مخطوطات دونوں میں اضافہ ھوا اور عربی مطبوعات و مخطوطات کی دو ضخیم فہرستیں مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں نے مرتب کیں جو ۱۹۰۲ اور ۱۹۲۸ میں شائع ھوئیں. ۱۹۳۰ میں ھز ھائنس نواب سر رضا علی خاں بہادر سریر آرائے سلطنت ھوئے انھوں نے کتب خانے کی ترقی میں جس دلچسپی کا اظہار کیا اس کا اندازہ اس امر سے ھوسکتا ھے کہ ان کی حکومت سے پہلے کتب خانے میں ۹۰۹۲ قلمی کتابیں تھیں، اب ان کی تعداد ۱٤ ھزار کے قریب پہنچ گئی ھے.

نواب صاحب ھی کی ھدایت کے مطابق کتب خانے کے موجودہ ناظم جناب امتیاز علی عرشی نے مخطوطات کی فہرست کی ترتیب کا کام علمی اور سائنٹیفک طریقے سے کرنا شروع کیا. انھوں نے عربی، فارسی اور اردو مخطوطات

کی تفصیلی فہرست متعدد جلدوں میں مکمل کرلی ہے ۔ ابھی ان کی طباعت شروع نہیں ہوئی تھی کہ حکومت ہند کی وزارت ثقافت نے ہندستانی کتب خانوں کے عربی فارسی اور اردو مخطوطات کی مختصر دستی فہرست کی ترتیب و اشاعت کے لیے وسائل مہیا کرنے کا اعلان کیا. جناب عرشی نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ١٤ ہزار مخطوطات کی مختصر فہرست مرتب کرلی ہے اور اس کی اشاعت بھی شروع کردی ہے. فہرست کی پہلی جلد ہمارے سامنے ہے اس کی اشاعت اس لیے بھی باعث مسرت ہے کہ تفصیلی فہرست کی طباعت کے اگر وسائل مہیا ہوجائیں جب بھی اشاعت میں بہت تاخیر ہوگی. موجودہ دستی فہرست کی جلدیں یقین ہے بہت جلد شائع ہوجائیں گی اور شائقین کو اندازہ ہوجائے گا کہ رام پور میں کیا کیا نوادر موجود ہیں .

عربی مخطوطات کی دستی فہرست اندازہ ہے کہ چار جلدوں میں مکمل ہوگی، اس کی پہلی جلد ان مخطوطات پر مشتمل ہے جو علوم قرآن اور علوم حدیث سے متعلق ہیں ان کی تعداد ١٤٢٠ ہے علوم قرآن پر جو مخطوطات یہاں موجود ہیں ان کی فہرست پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ مختلف فنوں میں کتابیں موجود ہیں اور خاصی تعداد میں. ذیل کے اندراجات سے اندازہ ہوگا کہ ہر فن میں کتنے مخطوطات موجود ہیں.

علوم قرآن :

المصاحف ٢٧٨ التجويد ٦٢ القراآت ٤٥ رسم خط القران ١٣
التفسير ١٩٥ أحكام القران ١٥ إعراب القران ٩ غريب القران ٧
استخراج الآيات ٤ الناسخ والمنسوخ ٣ متعلقات القران ١١ خواص القران ٧

اسی طرح علوم حدیث کی کتابیں مختلف عنوانات: أصول الحديث، المسانيد والسنن، غريب الحديث، الأربعونيات وغيرهم کے تحت درج ہیں. ان کی تعداد ٨٠٠ سے زائد ہے .

ذیل میں کچھ ان اہم مخطوطات کا ذکر کیا جاتا ہے جو کتب خانۂ رضا رام پور میں علوم قرآن اور علوم حدیث سے متعلق ہیں :

رقم- ١ مصحف بخط كوفى منسوب بأمير المؤمنين على بن أبى طالب اوراق ٣٥٠

رقم ۲ مصحف بخط نسخ منسوب بامام جعفر صادق (م١٤٨ھ) اوراق ١٤٧، نقطیے اور اعراب موجود نہیں ھیں.

رقم ۳ مصحف بخط ثلث و نسخ منسوب بابن مقلة (متوفی ۳۲۸ھ) اوراق ٢٤٥.

رقم ٤ مصحف بخط ثلث و نسخ منسوب بیاقوت المستعصمی (م ٦٩٨ ھ) اوراق ٣٥٠، سرورق پر مختلف مہریں اور عرض دیدہ ثبت ھیں.

رقم ۱۷ مصحف بخط نسخ دسویں صدی ھجری اس پر اکبر، دارا شکوہ اور میرک کی مہریں ثبت ھیں.

رقم ۲۲ مصحف بخط نسخ مکتوبہ عبدالباقی حداد الھروی (متوفی بعد از ١١١٤ ھ). اس مشہور خوش نویس کا لکھا ھوا ایک اور مصحف یہاں موجود ھے رقم ۹۸. نیز دیکھیے رقم ٢٣٤ (صرف سورة المدثر اور سورة الفجر).

تفسیر القرآن:

رقم ۳۹۹ تفسیرالقرآن سفیان ثوری (م ١٦١ ھ) نسخۂ منحصر بفرد مکتوبہ تیسری صدی ھجری.

رقم ٤٠٠ تفسیرالقرآن: ابو اللیث السمرقندی (م ۳۷۳ ھ) متعدد علما کی تحریریں اور دستخط بہت ھیں.

رقم ٤٠١ کشف البیان: ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراھیم الثعلبی النیسابوری (م ٤٢٧ ھ)

رقم ٤٠٢ النکت والعیون. الماوردی (م٤٥٠ ھ) مکتوبہ ٥٧٧

رقم ٤١٤ الکشاف: الزمخشری (م ٥٣٨ ھ) بہ ابراھیم عادل شاہ (٩٨٧-١٠٣٥ھ) کے کتابخانے کا نسخہ ھے

رقم ٥٧٩ التبیان فی تفسیر القرآن. شیخ الطائفة محمد بن حسن بن علی الطوسی (م ٤٦٠ ھ).

رقم ٥٩٠ نور الثقلین: الحویزی الشیرازی مکتوبہ ١٠٧٥ھ از نسخۂ مصنف.

رقم ٦٢٢ التبصیر فی علم التفسیر: ناصر بن أبی نصر بن أبی الفوارس، نسخۂ منحصر بفرد

رقم ٦٣٨ القید الأوابد: عبدالملک بن حسین العصامی الشافعی (م ١١١١ ھ)

بخط مصنف در ١١٠٥ ھ. متعلقات قرآن پر یه ایک نادر کتاب ھے. اس نسخے پر متعدد علما کی تحریریں ثبت ھیں.

رقم ٧٧٤ انتقاد الاعتراض: ابن حجر العسقلانی (م ٨٥٢ ھ)، العینی نے مصنف کی شرح بخاری پر اعتراضات کیے تھے اس کے جواب میں یه کتاب لکھی گئی ھے. علی بن علی بن ابراھیم بن داؤد الطوفی المالکی نے موجودہ نسخه القسطلانی کے لکھے ھوئے نسخے سے ١٠٠٩ ھ میں نقل کیا ھے.

رقم ٨٠٣ الجامع الصحیح: مسلم بن الحجاج القشیری (م ٢٦١ ھ) مکتوبه ٧٨٧ ھ در دار الامان احمد آباد، اس پر سلطان محمود شاه (گجرات) اور عبدالرحیم خان خانان کی مهریں ثبت ھیں. خان خانان کی مهر میں ٩٩٢ھ منقوش ھے.

رقم ٨١٨ کشف مشکل الصحیحین: ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد القرشی البغدادی (م ٥٩٧ ھ) صحیحین کے مشکل مقامات کی نادر الوجود شرح، مکتوبه علی بن أبی بکر الکاتب در ٦٣٩ ھ

رقم ٨٦٠ کتاب ترتیب مسند الشافعی. علم الدین ابو سعید سنجر بن عبدالله الناصری الجاولی (م ٧٤٥ ھ،) مکتوبه ٧٢٩ ھ. نسخهٔ مصنف.

رقم ٨٦٢ المصنف. عبدالرزاق (م ٢١١ ھ).

رقم ٨٨٣ معانی الأخبار: ابو بکر محمد بن ابراھیم بن یعقوب الکلاباذی البخاری (م ٣٨٠ ھ).

رقم ١٠٩٩ غریب الحدیث: قاسم بن سلام الهروی البغدادی (م ٢٢٤ ھ).

رقم ١١٠٠ کتاب الغریبین: ابو عبید الهروی (م ٤٠١ ھ) مکتوبه قبل از ٥٠٤ ھ.

رقم ١١٩٠ رسالة مکارم الأخلاق. امام ابو جعفر صادق (م ١٤٨ ھ) مکتوبه ٥٥٣، نسخهٔ منحصر بفرد

رقم ١١٩٠ نهج البلاغة: شریف الرضی (م ٤٠٦ ھ) مکتوبه ٥٥٣ ھ

خط بهاری کے مختلف نمونے اس فهرست میں ملتے ھیں، یه زیادہ تر دسویں اور گیارھویں صدی هجری کے لکھے ھوئے ھیں. اس خط کی تاریخ

اب تک مرتب نہیں ہوئی ہے ، پروفیسر محمود شیرانی اور پروفیسر محمد شفیع لاہور کے ذاتی کتاب خانوں میں کچھ نسخے خط بہاری میں ملتے ہیں۔ رام پور میں بھی کچھ نسخے محفوظ ہیں جن میں چند کا ذکر کیا جاتا ہے۔

رقم ۱۲ - مصحف دسویں صدی ہجری ، رقم ۱۳ مصحف دسویں صدی رقم ١٤ مصحف دسویں صدی نیز دیکھیے رقوم ۱۵، ٤١٨ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ (مکتوبہ حسن بن رکن الدین در ۹۳٦ ھ) ، ٥١٢ ، ۸۲۳ وغیرہ۔

کتب خانۂ رام پور میں متعدد نوادر موجود ہیں اور یہ قابل اشاعت ہیں ضرورت ہے کہ ان کے تنقیدی ایڈیشن شائع کردیے جائیں۔ مقام مسرت ہے کہ جناب امتیاز علی عرشی نے رقم ۳۹۹ تفسیر سفیان ثوری اور جناب حبیب الرحمن الأعظمی نے رقم ۸٦٢ مصنف عبدالرزاق کے علمی ایڈیشن نہایت اہتمام سے ابھی حال میں شائع کیے ہیں۔

یہ کتاب ڈاکٹر رادھا کرشنن صدر جمہوریۂ ہند کے نام معنون کی گئی ہے اس فہرست کی اشاعت پر جناب عرشی اور حکومت ہند دونوں مبارک باد کے مستحق ہیں۔

علی گڑھ   مختار الدین احمد

TURK EDEBIYATI

از احمد قباقلی۔ ناشر: ترکیہ یاپین أوی، استنبول۔ کاغذ معمولی طباعت اعلیٰ۔ تعداد صفحات: ۵۹۱ + ۱٦ + ۱ قیمت: ۲۵ ترکی لیرا۔

ترکی زبان کا شمار دنیا کی شیریں زبانوں میں ہوتا ہے۔ یہ ایک سیدھی سادی اور جامع زبان ہے جس کا تعلق نہ تو عبرانی اور عربی جیسی سامی زبانوں سے ہے اور نہ سنسکرت اور فارسی جیسی آریائی زبانوں سے۔ یہ بذات خود ایک مستقل زبان ہے اور یورال الطائی لسانی خاندان سے تعلق رکھتی ہے جسے تورانی خاندان بھی کہتے ہیں۔ اس وقت یہ زبان تقریباً پچیس ملکوں میں بولی جاتی ہے اور دس ملکوں میں اسے قومی زبان کا درجہ بھی حاصل ہے۔ اس کے بولنے والوں کی تعداد اس وقت تقریباً بارہ کروڑ ہے جو ولاڈیواسٹک سے لے کر یوگوسلاویہ تک پھیلے ہوئے ہیں۔ تاہم ترکی زبان کے ادب کی باقاعدہ مکمل تاریخ لکھنے کی طرف کم ہی لوگوں نے توجہ دی ہے ترکی زبان کے مشہور ارباب قلم میں سے ضیاپاشا[1]، عبدالحلیم ممدوح[2]، فواد کوپرولو[3]، اسمعیل حبیب سیووک[4]، آغاسری لیوند[5]،

(۱) ان کی کتاب کا نام *Harabat Mukaddime* ہے جو پہلی بار ۱۸۷٤ء میں شائع ہوئی ہے۔

(۲) ان کی مشہور کتاب *Tarih-i Edebiyyat-i Osmaniye* ہے جو پہلی مرتبہ ۱۹۰۵ء میں چھپی ہے۔

(۳) تصانیف کے لیے *Fuat Koprulu Armogani* دیکھیے جو ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی ہے۔

(٤) ان کی مشہور کتابیں درج ذیل ہیں:

(a) *Edebi Yenilgimiz* (1931-32), (b) *Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi ve Edebiyat Antolojisi* (1940), (c) *Avrupa Edebiyati ve Biz* (1940-41)

(۵) ترکی ادب سے متعلق ان کی مندرجہ ذیل کتابیں اہم ہیں:

(a) *Edebiyat Tarihi Dersleri* (1932-34-38), (b) *Divan Edebiyati* (1941); (c) *Turk Dilinde Gelishme ve Sadeleshme Evreleri* (1960), (d) *Nabi'nin Surnamesi* (1944), (e) *Gazavatnameler ve Mihaloglu Ali Beyin Gazavatnamesi* (1956), (f) *Turk Edebiyatinda Shehrengizler ve Shehrengizlerde Istanbul* (1958), (g) *Arap, Fars ve Turk Edebiyatlarinda Leyla ve Mecnun Hikayesi* (1959); (h) *Ummet Chagi Turk Edebiyati* (1962); (i) *Huseyin Rahmi* (1964), (j) *Ahmet Rasim*; (k) *Ali Shir Nevai*,

مصطفی نہاد اُرون[1] ، احمد حمدی تانپینار[2]، نہاد سامی بانارلی[3]، اور الیاس جون ولکنسون گیب[4] نے اس موضوع پر قلم ضرور اٹھایا ہے لیکن ان کی تصانیف یا تو کسی ایک دور سے متعلق ہیں یا ان میں جدید تحقیقات یا انکشافات ہی کو پیش کرنے پر قناعت کی گئی ہے. اسی لیے تاریخِ ادب ترکی پر ایک ایسی کتاب کی اشد ضرورت کے پیشِ نظر ترکی ادب کے استاد احمد قباقلی نے «ترک ادبیاتی» نام کی ایک ایسی تاریخی کتاب تین جلدوں میں شائع کرنے کا اعلان کیا جس میں قبل اسلام کا ترکی ادب، اسلامی دور کا ترکی ادب، یورپ سے متاثر ترکی ادب اور جدید ترکی ادب کی باقاعدہ مکمل تاریخ اس طرح بیان کی جائے کہ ہر دور کی خصوصیات کے ساتھ اس دور کے مشہور شاعروں اور ادیبوں کے حالات اور ادب میں ان کا مقام بیان کرتے ہوئے ان کے شہ پاروں کا انتخاب بھی شامل کردیا جائے. اپنے اس مقصد میں استاد احمد قباقلی کس حد تک کامیاب ہوسکیں گے، یہ اس وقت بتانا مشکل ہے. تاہم وہ اس سلسلے میں سخت محنت کر رہے ہیں اور ان کی اس کتاب کی پہلی جلد ماہ ستمبر ۱۹٦۵ میں چھپ کر منظرِ عام پر آچکی ہے یہ استنبول کے مطبع «ترکیہ باصم أوی» میں چھپی ہے اور اسے مشہور ناشر «ترکیہ یاپین أوی» نے شائع کی ہے

«ترک ادبیاتی» کی یہ پہلی جلد ۵۹۱ + ۱۷ صفحات پر مشتمل ہے لیکن اس میں تاریخِ ادبِ ترکی کم اور ترکی ادب سے متعلق مسائل زیادہ شامل ہیں. اس لیے اگر اس جلد کو ان کی مجوزہ تاریخِ ادبِ ترکی کا مقدمہ

---

(۱) ان کی مندرجہ ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں

(a *Turkchede Roman* (1936), (b) *Namık Kemal ve Ibret Gazetesi* (1938), (c) *Son Asır Turk Edebiyati Tarihi* (1941),

(۲) ترکی ادب سے متعلق ان کی قابلِ قدر کتاب *XIX Asır Turk Edebiyatı Tarihi* ہے جو ۱۹٤۹ء اور ۱۹۵٦ء میں دو بار چھپ چکی ہے.

(۳) ان کی مشہور کتاب *Resimli Turk Edebiyatı Tarihi* ہے.

(٤) E. J. W. Gibb کی کتاب انگریزی زبان میں ہے اور اس کا نام *A History of Ottoman Poetry* ہے جو چھ جلدوں پر مشتمل ہے.

کہا جائے تو غیر مناسب نہ ہوگا۔ اس کتاب میں ادب کی تعریف بیان کرنے کے بعد ادبی آثار، تاریخِ ادب اور ترکی ادب کی تاریخ کے ماخذوں پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے ترکی ادب کے تحریری اور غیر تحریری شاہکاروں کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے غیر تحریری («سوزلو») ترکی ادب کے اصناف مثلاً حطمہ، داستان، عوامی گانے («ترکو» و «مانی»)، ضرب الامثال، قصے کہانیاں، تھیٹر جیسے عنوانات پر الگ الگ مثالوں کے ساتھ تفصیلی بحث کی ہے تاکہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو قبل اسلام کے «سوزلو» ترکی ادب کے شہ پاروں سے واقفیت ہوجائے اور ان عنوانات کی اہمیت کا اندازہ بھی ہوجائے۔ مصنف نے تحریری («یازیلی») ترکی ادب کو نثر و نظم میں تقسیم کرتے ہوئے نثری ادب کو موضوع بحث بنایا ہے جس میں ترکی ادب کے چاروں دور (قدیم۔ عہدِ تنظیمات۔ ثروتِ فنون ادبیاتی۔ جدید دور) کی ترکی نثر پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے اور حسب ضرورت نثر کے نمونوں اور مشہور ادیبوں کے حالات بھی پیش کیے گئے ہیں استاد احمد قماقلی نے اس سلسلے میں اصنافِ نثر پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے جس کے تحت ڈرامہ، ناول، افسانہ، ادبی تاریخ، سوانح‌عمری، روزنامچہ، سفرنامہ، تنقید مکتوب نگاری، انشائیہ، مقالہ، مضمون نگاری وغیرہ کے فن اور اس کے فنکاروں کے متعلق بہت سی اہم معلومات یکجا کردی گئی ہیں۔ لیکن میرے خیال میں اس کتاب کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس میں ترکی ادب کے قدیم مکتبِ فکر اور یورپ کیے جدید ادبی اسکولوں کے رجحانات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے تصوف، «ترکیٔ باسط» اور سبکِ ہندی کیے ساتھ ساتھ ہیومنزم، کلاسیکیت، رومانیت، حقیقت پسندی، اشاریت، پرنسزم جیسی اصطلاحات پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ ترکی زبان میں مستعمل اصنافِ نظم میں سے غزل، قصیدہ، قطعہ، ترکیب بند، ترجیع بند، رباعی، «تویوق»، مسمط، «شرقی»، «کوشما»، «دیوان سلیس»، «سیمائی» «قلندری»، «وارسق»، «نفس» وغیرہ کی تعریف مع مثالوں کے وضاحت

سے بیان کرنے کے بعد قافیہ، وزن اور ترکی بحروں («عروض» و «ھجائی») پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ آخر میں اسلوب بیان اور لفظی و معنوی صنائع و بدائع وغیرہ کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح اس کتاب میں معلومات کا ایسا ذخیرہ پیش کردیا گیا ہے جو «ترکیبات» سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوگا۔

اس جلد میں ۷۸ سے زیادہ عنوانات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور اہم عنوانات سے متعلق مزید مطالعہ کے لیے مفید کتابوں کی فہرست بھی دے دی گئی ہے۔تاہم مصنف کی بعض معلومات کے پیش کرنے کے طریقے سے اور ان کی بعض رایوں سے اختلاف کی گنجائش ہے۔ ترکی رسم الخط پر بھی انہوں نے روشنی نہیں ڈالی ہے۔ لیکن ان باتوں سے کتاب کی اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے اور ارباب نظر سے خراج تحسین حاصل کرنے کے قابل۔

ڈاکٹر اکمل ایوبی　　　　علی گڑھ

them has thrown any light on the period of this poet. It is here for the first time that an attempt has been made to establish Badı's period on the basis of some newly discovered poems. From these poems it is quite clear that Badı' spent at least six years in Mukran in the court of Sultan Taj-ud-Din Abul Makārim and also some time in Sistan with Bahrām Shāh the 6th ruler of the house of Nimruziyan.

Political histories are silent about the existance of an independent ruling dynasty in Mukran in the 6th and 7th centuries A. H. Only the recently discovered Persian Diwan of Sirāj-ud-Din Khurāsāni has established the existence of this dynasty. Badī's poem in praise of Tāj-ud-Din should be deemed to be the second source of information about the dynasty of Mukrani rulers.

Bilgram: by Dr M. Fazlur-Rahman Nadwi: The article is a part of the book entitled "Azād Bilgrāmī His life and works." The author has tried to bring into light the historical importance of Azād's birth place, the settlement of Muslims there, the change of the old name to the new and the position of the family to which Azād belonged.

SHORT NOTES AND COMMUNICATIONS

Faidi ka ek marthiya (An elegy written by Faidi) by Dr. A. D. Arshad This elegy was composed by the poet at the death of his son. The text has been prepared after collating as many as nine manuscripts of Faidi's *Kulliyyat*.

Mushaf-i-Uthmani by Professor Dr. 'Abid Ahmed 'Ali: An article entitled 'Mushaf-i-Uthman ka tārikhi nuskha' was published in the *Majalla* December 1961. The present note gives supplementary information regarding the same topic.

BOOK REVIEWS

Diwan-i-Rukn-i-Sain Harawi. Edited by Professor Syed Hasan, Patna, 1959.

Reviewed by..............................Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad

Tarikh-i-Akbari of Muhammad 'Arif Qandhari. Edited by

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 6 JUNE & DECEMBER 1965 No. 1,2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hikmat-i-Waliy Allahi men Tarikh ka Martabah : (The Place of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali: (See *Majalla*, June and December 1963). This comparatively long section is devoted to the *Irtifāqāt* i. e. landmarks in the history of the human society. Based on relevant sections of Shah Waliy Allah's *Hujjat* and *al-Budūr al-Bāzighah*, the present account of the *Irtifāqāt* seeks to demonstrate how the author has related particular facts of social development to general principles or laws.

Shahzadi Jahan Ara ki maujuda tahriren: by Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad: The Article opens with a list of Jahan Ara's works and their manuscripts which are still extant. Then it describes at length a book, in her own hand-writing, which was transcribed in 1073 A. H. and which is preserved in the Habib Gunj collection of the Aligarh Muslim University Library. The article mentions all the autograph writings of the princess which are found in the various Libraries of India. It further describes the seal of the princess preserved in a museum of Bombay, and the books which are stamped with the seal. Six photographic reproductions of Jahan Ara's seal and her autograph writings have been provided.

Badi'-ud-Din Turku Sistani: by Dr. Nazir Ahmad: Badi'-ud-Din Turku of Sistan was a significant poet of Persian who flourished towards the close of the 6th and beginning of the 7th centuries A. H. This poet has been very briefly noticed by almost all the important Persian biographers starting from Aufi. But none of

VOLUME 6 NUMBERS 1, 2

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

JUNE & DECEMBER 1965

Published by:
THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA